Class 230.2C
T361Yma
Book v1
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

2. Bd. C 200

MÉLANGES MANDONNET

Tome I

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_S0-BIF-056

BIBLIOTHÈQUE THOMISTE
Directeur : Pierre MANDONNET, O. P.
XIII

MÉLANGES MANDONNET

ÉTUDES
D'HISTOIRE LITTÉRAIRE ET DOCTRINALE
DU MOYEN AGE

Tome I

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE (Ve)
1930

230.2L
T361 4ma
122341

NIHIL OBSTAT :

6ª Aprilis 1930.

R. Louis, O. P.
Prior Prov.

IMPRIMATUR :

Insulis, 15ª Aprilis 1930.

HENRI DUTOIT
v. g.

Au T. R. P. Pierre MANDONNET

Maître en Théologie

Professeur d'Histoire Ecclésiastique
à l'Université de Fribourg
(1891-1918)

Promoteur de l'Institut Historique
du Saulchoir (1921)

Directeur de la « Bibliothèque Thomiste »

BIBLIOGRAPHIE DU R.P. MANDONNET

A. — ETUDES D'HISTOIRE LITTÉRAIRE ET DOCTRINALE.

1. *Christophe Colomb et Diégo de Déza.* — Année Dom. (Paris) XXXII (1892), pp. 492-495, 544-557 ; XXXIII (1893), pp. 5-14, 63-74.

2. *Les idées cosmographiques d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin et la découverte de l'Amérique.* — Rev. Th., I (1893), pp. 46-64, 200-221.

3. *Les Dominicains et la découverte de l'Amérique.* Paris, Lethielleux, 1893 ; in-12, 255 pp.

4. *Pierre le Vénérable et son activité littéraire contre l'Islam.* — Rev. Th., I (1893), pp. 328-243.

5. *La Littérature du centenaire de la découverte de l'Amérique.* — Rev. Th., I (1893), pp. 768-776 ; II (1894), pp. 132-145.

6. *Polémique averroïste de Siger de Brabant et de saint Thomas d'Aquin.* — Rev. Th., III (1895), pp. 704-718 ; IV (1896), pp. 18-35, 689-710 ; V (1897), pp. 95-110.

7. *Jean Scot Erigène et Jean le Sourd.* — Rev. Th., V (1897), pp. 383-394.

8. *Siger de Brabant averroïste.* — Rev. Th., VII (1899), pp. 125-152.

9. *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII^e^ siècle. Etude critique et documents inédits.* (*Collectanea Friburgensia.* VIII). Fribourg (Suisse), Librairie de l'Université, 1899 ; in-4°, CCCXX-127 pp.

C. R. : *Arch. Belges,* II (1900), pp. 5-7 (M. De Wulf) ; *Bibl. Ec*

Chartes, LX (1899), pp. 664-671 (J. Soury) ; *Bull. Crit.*, XXI (1900), pp. 131-133 (V. Guiraud) ; *Hist. Zeitsch.* XCIV (1905), p. 28 (K. Wenck) ; *Engl. Hist. Rev.*, XVII (1902), p. 347 (H. Rashdall) ; *Lit. Centralblatt*, LI (1900), p. 926 (R. Eucken) ; *Rev. Crit.*, 1900, pp. 84-86 (A. Luchaire) ; *Rev. de Paris*, VII (1er sept. 1900), pp. 70 ss. (Ch.-V. Langlois) ; *Rev. Qu. Hist.*, LXVIII (1900), p. 286 (D. P. Ch.) ; *Rev. Th.*, VII (1899), pp. 381-399 (R. Schlincker) ; *Romania*, 1900, pp. 108-109 (Gaston, Paris).

10. *Aristote et le mouvement intellectuel du Moyen Age.* (Extrait de : *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe s.*) Fribourg (Suisse), Librairie Saint-Paul, 1899 ; in-8°, 104 pp.

11. *Le décret d'Innocent XI contre le Probabilisme.* — Rev. Th., IX (1901), pp. 460-481, 520-539 ; X (1902), pp. 652- 673.

12. *La position du Probabilisme dans l'Église catholique.* — Rev. Th., X (1902), pp. 5-20.

13. *De la valeur des théories sue la probabilité morale.* — Rev. Th., X. (1902), pp. 315-335.

14. *Des dangers du Probabilisme.* — Rev. Th., X (1902), pp. 503-520.

15. *Encore le Décret d'Innocent XI.* — Rev. Th., XI (1902), pp. 676-698.

16. *Le Décret d'Innocent XI contre le Probabilisme.* Paris, En dépôt chez Gabalda. 1903 ; in-8, 141 pp.

C. R. : *Ami du clergé*, 1903, p. 82-89 ; *Theol. Rev.* III (1904), col. 145-147 (A. Koch).

17. *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle. IIe Partie. Textes inédits.* 2me édition revue et augmentée. (*Les Philosophes belges*, T. VII) Louvain, Institut supérieur de Phil., 1908 ; in-4, XXI-194 pp.

C. R. : Cf. infra, n. 20.

18. *Le Traité de Erroribus Philosophorum.* — Rev. Néo-Sc., XIV (1907), pp. 533-552. (Article reproduit dans l'ouvrage précédent, pp. 1-25)

19. *Roger Bacon et le Speculum Astronomiae* (1277). — Rev. Néo-Sc. XVII (1910), pp. 313-335.

C. R. : *Rev. Fil. Neo-Scol.* VI (1914), pp. 572-578 : *Lo « Speculum astronomiae » et la sua attribuzione a Roggero Bacone secundo il P. Mandonnet, nota critica*, Mario Brusadelli (G. Semeria).

20. *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII^e siècle. I^e partie. Etude critique.* 2^e édition revue et augmentée. Louvain, Institut supérieur de Philos., 1911, in-4°, XVI-328 pp.

C. R. (y compris ceux de la II^e partie) : *Arch. Belges*, XIII (1911), pp. 150-154 (Aug. Pelzer) ; *Bull. Acad. Royale Belgique*, 1910 (M. De Wulf) ; *Hist. Zeitsch.* CIX (1912), pp. 368-371 (R. Wenck) ; *De Katholick*, CXXXIX (1911), pp. 291-310 (De Groot, O. P.) ; *Phil. Rev.* XX (1911), pp. 426-434) (Isaac Husik) ; *Rev. du clergé français*, LXV (1911), pp.606-609 (E. Lenoble) ; *Rev. Hist. Eccl.*, XIII (1912), pp. 529-535 (A. Wauthy) ; *Rev. Hist.*, CXIV (1913) pp. 98-99 ; *Rev. Qu. Hist.* pp. 165-168 (G. Brunhes) ; *Rev. Sc. Ph. Th.*, IV (1910), pp. 758-760 (M. Jacquin, O. P.); *Riv. Fil. Neo-Scol.* III (1911), pp. 453-457 (Aug. Pelzer) ; *Riv. Fil. Neo-Scol.*, II (1911), pp. 738-740 (B. Nardi).

21. *Autour de Siger de Brabant.* — Rev. Th., XIX (1911), pp. 314 337, 476-502. — Tirage à part Fribourg : (Suisse), Libr. de l'Uni versité, 1911 ; 54 pp.

22. *Laurent d'Orléans auteur de la Somme-le-Roi.* — Rev. des langues romanes, LVI (1913), pp. 20-23.

23. *Roger Bacon et la composition des trois « Opus ».* — Rev. Néo-Scol., XX (1913), pp. 52-68, 164-180.

24. *Gilles de Lessines et son « Tractatus de Crepusculis ».* — Rev. Néo-Scol. XXII (1920), pp. 190-194.

25. *Dante théologien.* — Rev. des Jeunes, 25 mai 1921, pp. 369-395.

26. *« Theologus Dantes ».* — Comité français Catholique pour la célébration du sixième centenaire de la mort de Dante Alighieri. 1321-1921. Bulletin du Jubilé, n° 5, Paris, 1921-1922, pp. 395-527.

27. *Dante et le voyage de Mahomet au Paradis.* — Bulletin du Jubilé, n° 5, Paris, 1921-1922, pp. 544-555.

28. *La « Ruine » des Dantologues.* — Rev. Sc. Ph. Th., XI (1922). pp. 604-632.

B. — SAINT THOMAS ET L'HISTOIRE DU THOMISME.

29. *Biographies de Théologiens dominicains* (68 notices). — Dict. Théol. Cath., Paris, 1899 et suiv.
Pour les diverses notices cf. infra, n. 57.

30. *Les titres doctoraux de saint Thomas d'Aquin.* — Rev. Th., XVII (1909), pp. 597-608.

31. *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin.* — Rev. Th., XVII (1909), pp. 38-55, 155-181, 257-274, 441-455, 562-573, 678-691 ; XVIII (1910), pp. 62-82, 289-307. — Tirage à part : Fribourg, Convict Albertinum, 1910 ; in-8 , 142 pp.

Seconde édition revue et corrigée. Fribourg (Suisse), Imprim. S. Paul, 1910, in-8°, 158 pp.

C. R. (signalés dans la *Bibliographie thomiste*, p. 22, n. 463) : *Hist. Jahrbuch*, XXXI (1910), pp. 852-853 (N. P[aulus]) ; *Rev. du clergé français*, LXIV (1910), pp. 475-478 (J. Riviere) ; *Rev. Hist. Eccl.*, XI (1910), pp. 781-782 (L.Van Halst) ; *Ana. Boll.*, XXX (1911), p. 128 (H. Morétus) ; *Jahrbuch phil. u. spek. Theol.*, XXVI (1911), p. 143 (I.Wild) ; *Moyen Age*, XXIV (1911), pp. 270-273 (U. d'Alençon), *Engl. Hist. Rev.*, XXIV (1911), pp 576-578 (W. H. V. Reade) ; *Rev. Qu. Hist.*, XC (1911), pp. 313-314 (P. Ramelet) ; *Rev. Hist.*, CVI (1911) p. 364 (E. Jordan) ; *Polybiblion*, CXXI (1911), pp. 33-34 (H. Gzs.) ; *Rev. Bén.*, XXVIII (1911), pp. 121-123 (D. R. P.) ; *Theol. Rev.*, X (1911), col. 293-298 (M. Grabmann) ; *Zeitsch. Kirchengesch.*, XXXII (1911), p. 140 (G. Ficker) ; *Bull. Litt. Eccl.* (1912), pp. 175-180 (R. Hourcade) ; *Deutsche Literaturzeitung*, XXXIII (1912), col. 1497-1501 (C. Baeumker) ; *Bibl. Ec. Chartes*, LXXII (1911), pp. 133-135 (E. Flicoteaux) ; *Hist. Zeitsch.*, CX (1912), pp. 336-338 (W. Goetz) ; *Riv. stor. ital.* 4e série, V (1913), pp. 410-412 (G. G.).

32. *Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence (1276-1287).* — Rev. Th., XVIII (1910), pp. 741-765.

C. R. : *Riv. Fil. Néo Scol.*, III (1911), pp. 142-143 (A. Masnovo).

33. *Pierre Calo et la légende de saint Thomas.* — Rev. Th., XX (1912), pp. 508-516.

34. *Saint Thomas d'Aquin et les sciences sociales.* — Rev. Th., XX (1912), pp. 655-665.

C. R. : *Rev. d'hist. de l'Eglise*, XIV (1913), pp. 445-446.

35. *Premiers travaux de polémique thomiste.* — Rev. Sc. Ph. Th., VII (1913), pp. 46-70, 245-262.

36. *Date et naissance de saint Thomas d'Aquin.* — Rev. Th., XXII (1914), pp. 652-664.

Traduction italienne par G. Benelli, O. P. : *Sulla data della nascita di S. Tommaso d'Aquino.* — Il Rosario, 1915, pp. 116-126.

37. *Frères Prêcheurs (La théologie dans l'Ordre des).* — Dict. Théol. Cath., IV, col. 863-924.

38. *Notes d'histoire thomiste.* — Rev. Th., XXII (1914), pp. 665-679. (Complément à l'article précédent du *Dict. Théol. Cath.).*

39. *Chronologie des questions disputées de saint Thomas d'Aquin,* — Rev. Th. n. série, I (1918), pp. 266-287, 340-371.

40. *Saint Thomas d'Aquin.* — I. *Le jeune féodal.* — Revue des Jeunes, 10 mai 1919, pp. 145-155. — II. *L'oblat bénédictin.* — Ibid., 25 mai 1919, pp. 230-242. — III. *L'étudiant universitaire.* — Ibid., 10 juin 1919, pp. 299-308. — IV. *Le novice Prêcheur.* — Ibid., 25 juin 1919, pp. 360-371. — V. *Saint Thomas d'Aquin, le disciple d'Albert le Grand.* — Ibid., 10 janvier 1920, pp. 141-170. — VI. *Paris et les grandes luttes doctrinales (1269-1272).* — Ibid., 10 mars 1920, pp. 502-529.

41. *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas.* — Rev. Sc. Ph. Th., IX (1920), pp. 142-152.

42. *Bibliographie thomiste. (Bibliothèque Thomiste,* I), par P. Mandonnet, O. P. et J. Destrez, O. P. Paris, Vrin, 1921 ; in-8°, XXI-116 pp.

C. R. : *Anal. S. O. Praed.*, XXX (1922), p. 77 (Fr. P.) ; *Bull. Litt. Eccl.*, 1922, pp. 231-234 (F. Cavallera) ; *Civ. Catt.*, I (1923), pp. 446-447 ; *Engl. Hist. Rev.*, XXXVIII (1923), p. 157 ; *Études*, CLXX (1922), pp. 618-619 (P. Doncœur) ; *Razon y Fé*, LXII (1922), pp. 508-509 ; *Rev. Bén.*, XXXIV (1922), p. 181 (W. Dasnoy) ; *Rev. Hist. Eccl.*, XVIII (1922), pp. 397-398 (A. De Meyer) ; *Rev. Mét. Mor.*, XXIX (1922), suppl. p. II ; *Rev. Sc. Ph. Th.*, XI (1922), pp. 325-327 (G. Théry, O. P.) ; *Theol. Literaturzeitung*, XLVII (1922), p 265 (R. Seeberg) ; *Zeitsch. kath. Theol.*, XLVI (1922), pp. 463-464 (J. Stuffler, S. J.) ; *Rev. Sc. Rel.*, II (1922), pp. 231-232 (A. Gaudel) ; *Bibl. Ec. Chartes*, LXXXIV (1923), p. 385 (A. Courtet).

43. *La canonisation de saint Thomas d'Aquin (18 juillet 1323).* — Dans *Mélanges thomistes* publiés à l'occasion du VIe centenaire (*Bibliothèque Thomiste*, III). Paris, Vrin, 1923 ; pp. 1-48.

Tirage à part : ibid., 1923 ; in-8°, 48 pp.

Extrait de cet article dans : Année Dom., LIX (1923), pp. 276-290.

C. R. : *Bulletin thom.*, I (1924), pp. 20-22 (A. Pelzer).

44. *L'entrée de saint Thomas d'Aquin chez les Frères Prêcheurs (fin avril 1244).* — Compte rendu du V^e^ Congrès international des sciences historiques, Bruxelles, Weissenbuch, 1923, pp. 219-220.

45. *Le Carême de saint Thomas d'Aquin à Naples (1273).* — Dans *S. Tommaso d'Aquino O. P. Miscellanea storico-artistica*, Roma, 1924, pp. 195-212.

C. R. : *Bull. thom.*, III (1926), pp. 64-69 (J.-A.Destrez).

46. *Thomas d'Aquin lecteur à la curie romaine. Chronologie du séjour (1259-1268).* — Dans *Xenia thomistica*, Roma, 1925 ; vol. III, pp. 9-40.

46. *Thomas d'Aquin, novice Prêcheur (1244-1246).* — Rev. Th., VII (1924), pp. 243-267, 370-390, 529-547 ; VIII (1925), pp. 3-24, 222-249, 396-416, 489-533.

47. *Thomas d'Aquin troubadour.* — Rev. des Jeunes, 10 mars 1925, pp. 517-520 (Extrait du travail précédent).

48. *Les questions disputées de saint Thomas d'Aquin.* — Introduction à *S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae.* Paris, Lethielleux, 1926 ; tom. I, 24 pp.

49. *Les disputes quodlibétiques de saint Thomas d'Aquin.* — Introduction à *S. Thomae Aquinatis Quaestiones quodlibetales* ; Paris, Lethielleux, 1926 ; 8 pp.

50. *Saint Thomas d'Aquin créateur de la dispute quodlibétique.* — Rev. Sc. Ph. Th., XV (1926), pp. 477-505 ; XVI (1927), pp. 5-38.

51. *Les opuscules de saint Thomas d'Aquin.* — Introduction aux *S. Thomae Aquinatis Opuscula omnia.* Paris, Lethielleux, 1927 ; t. I, 53 pp.

Le même, abrégé, dans Rev. Th., X (1927), pp. 121-157.

52. *Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin.* — Rev. Th., X (1927), pp. 27-45, 116-155 ; XI (1928), pp. 27-46, 116-155, 211-245 ; XII (1929), pp. 53-69, 132-145, 489-519 (à suivre).

C. — ETUDES SUR L'ORDRE DES FRÈRES PRÊCHEURS

53. *Saint Antonin, archevêque de Florence.* — Année Dom., XXXII (1892), pp. 204-206.

54. *Fra Ricoldo de Monte-Croce, pèlerin en Terre Sainte et missionnaire en Orient, XIII^e siècle.* — Rev. Bibl., II (1893), pp. 44-61, 181-202, 584-607.

55. *De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne Université de Paris (1229-1231).* — Rev. Th., IV (1896), pp. 133-170.

56. *Travaux des Dominicains sur les Saintes Écritures.* — Dict. de la Bible, Paris, Letouzey et Ané ; II (1899) col. 1463-1482.

57. *Biographies de théologiens dominicains* (68 notices). — Parus dans Dict. Théol. Cath., Paris, 1899 et suiv.

1. *Accetti*, Jérôme (t. I, col. 301-302) ; 2. *Acciaioli*, Zénobe (I, 302) ; 3. *Albert le Grand, 1206-1280* (I, 666-674) ; 4. *Albert le Grand. Les XXXII sermones de Eucharistia qui lui sont attribués* (I, 674-675) ; 5. *Alexandre, Noël, 1639-1724* (I, 769-772) ; 6. *Alfani*, Thomas-Marie (I, 826) ; 7. *Allegranza*, Joseph (I, 836) ; 8. *Alliaga* (de), Jean (I, 890) ; 9. *Altamura* (de), Ambroise (I, 924) ; 10. *Alvarez*, Diégo (I, 926-927) ; 11. *Alvelda* (de) Jean G. (I, 929-930) ; 12. *Amendola*, Thomas (I, 1042) ; 13. *Aminta*, Philippe (I, 1113) ; 14. *André*, Esprit (I, 1180-1181) ; 15. *André de Constantinople*, dit aussi de Péra, archevêque de Colosses-Rhodes (I, 1181-1182) ; 16. *Anfossi*, Philippe (I, 1188) ; 17. *Angeli*, Barthélemy (I, 1273) ; 18. *Annibal des Annibaldi* (I, 1321-1322) ; 19. *Ansaldi*, Ch. Innocent (I, 1326-1327) ; 20. *Anspach*, Pierre (I, 1361) ; 21. *Antoine de Sienne ou de la Conception* (I, 1447-1448) ; 22. *Antonianus*, Jean (I, 1449-1450) ; 23. *Antonin (Saint), 1389-1459* (I, 1450-1454) ; 24. *Aquarius*, Mathias dei Gibboni (I, 1725) ; 25. *Araujo*, François de (I, 1729-1730) ; 26. *Armand de Bellevue* (I, 1887-1888) ; 27. *Arnaud de Badeto* (I, 1972) ; 28. *Arnou*, Nicolas (I, 1989) ; 29. *Aubermont* (Jean-Antoine de), (I, 2263) ; 30. *Augustin d'Esbarroya* (I, 2484-2485) ; 31. *Avila* (François d'), (I, 2639) ; 32. *Badia*, Thomas (t. II, col. 33) ; 33. *Bancel*, Louis (II, 139) ; 34. *Bandelli*, Vincent (II,

139-140) ; 35. *Bañez, Dominique, 1528-1604* (II, 140-145) ; 36. *Barbieri*, Philippe de (II, 386-387) ; 37. *Barbo*, Paul (II, 387) ; 38. *Baron*, Vincent (II, 425-426) ; 39. *Barrientos*, Diégo (II, 427) ; 40. *Barrientos*, Genès de (II, 427) ; 41. *Barthélemy de Pise* (II, 435-436) ; 42. *Barthélemy des Martyrs, 1514-1590* (II, 436-437) ; 43. *Batista*, Jean (II, 478) ; 44. *Beaune*, Jean de (II, 520) ; 45. *Bernard de Luxembourg* (II, 787) ; 46. *Bernardini*, Paulin (II, 791) ; 47. *Bianchi*, Paul (II, 813) ; 48. *Billuart, Charles-René, 1685-1757* (II, 890-892) ; 49. *Bilsen*, C. J. van (II, 892) ; 50. *Bolivar*, Jean de (II, 949-950) ; 51. *Bonardo*, Vincent (II, 962) ; 52. *Bottarelli*, J. B. (II, 1089) ; 53. *Bouquin*, Charles (II, 1094-1095) ; 54. *Bréhal*, Jean (II, 1127) ; 55. *Bunderius*, Jean (II, 1263-1264) ; 56. *Cabrera*, Alphonse de (II, 1298) ; 57. *Cagnazzo*, Jean (II, 1302) ; 58. *Cajétan (Thomas de Vio, dit), 1468-1534* (II, 1313-1329) ; 59. *Campanella, Thomas. 1568-1639* (II, 1443-1447) ; 60. *Campeggi*, Camille (II, 1447) ; 61. *Candido*, Vincent (II, 1506) ; 62. *Cano, Melchior 1509-1560* (II, 1537-1540) ; 63. *Capisucchi*, Raymond (II, 1688) ; 64. *Capponi*, Séraphin (II, 1693) ; 65. *Capréolus, Jean, † 1444* (II, 1694) ; 66. *Carraria*, Paul (II, 1803) ; 67. *Cassita*, Louis-Vincent (II, 1834) ; 68. *Castellini*, Luc (II, 1835).

58. *Jean Tetzel et sa prédication des indulgences.* — Rev. Th., VII (1899), pp. 481-496 ; VIII (1900), pp. 178-193.

59. *Beiträge zur Geschichte des Kardinals Giovanni Dominici. Zusammenberufung des Konzils zu Konstanz. — Gesandschaft Dominicis in Florenz (Dezember 1406 — Januar 1407).* — Historisches Jahrbuch, XXI (1900), pp. 388-402.

60. *Les Chanoines-Prêcheurs de Bologne, d'après Jacques de Vitry.* — Archives de la Société d'histoire du canton de Fribourg, t. VIII (1903), pp. 15-36.

Publié aussi dans *Pages d'Histoire* dédiées à Société générale d'histoire suisse, Fribourg, 1903, pp. 69-90.

61. *La carrière scolaire de Gilles de Rome (1276-1291).* — Rev. Sc. Ph. Th., IV (1910), pp. 481-499.

62. *Preachers (Order of).* — The Catholic Encyclopaedia, New-York, XII (1911), pp. 354-370.

63. *Note de symbolique médiévale : Domini Canes.* — Rev. de Fribourg, XLIII (1912), pp. 561-577.

64. *Frères Prêcheurs (La théologie dans l'Ordre des).* — Cf. supra, n. 37.

65. *La crise scolaire au début du XIII^e siècle et la fondation de l'Ordre des Frères-Prêcheurs.* — Rev. Hist. Eccl., XI (1914), pp. 34-49.

66. *Les Frères Prêcheurs et le premier siècle de leur histoire. Analyse des leçons données à l'Institut catholique de Paris du 9 janvier au 27 mars 1917.* — Bulletin de l'Institut Catholique de Paris, 1917-1918.

67. *Saint Dominique. L'Idée, l'Homme et l'Œuvre.* — Gand, Veritas, 1921 ; in-16, 185 pp.

68. *Les débuts de l'Ordre des Frères Prêcheurs.* — Rev. des Jeunes, 10 sept. 1921, pp. 248-263.

69. *Sainte Catherine de Sienne et la critique historique* [A propos de R. FAWTIER, *Sainte Catherine de Sienne. Essai de critique des sources.* Paris, 1921]. — Année Dom., Paris, LIX (1923), pp. 6-17, 43-52.

70. *La spiritualité dominicaine. Conférence du 25 mars 1923.* — Bulletin de la Conférence Saint-Michel, VIII (1922-1923), n° 8 (mai).

D. — AUTRES ORDRES RELIGIEUX.

71. *Frère Léon, historien de Saint François d'Assise.* — Rev. Th., VI (1898), pp. 295-314.

72. *Les Origines de l'Ordo de Poenitentia.* — Compte rendu du quatrième congrès scientifique international des catholiques, tenu à Fribourg (Suisse) du 16 au 20 août 1897. Sciences historiques, Fribourg, Impr. Saint-Paul, 1898 ; in-8°, pp. 183-215.

73. *Les Règles et le gouvernement de l'Ordo de Poenitentia au XIII^e siècle. Première partie (1212-1234).* (Opuscules de critique historique, vol. 7, fasc. IV). — Paris, Fischbacher, 1902 ; in-8°, 108 pp.

C. R. : *Ana. Boll.*, XVIII (1899) pp. 294-296 ; *Annales de biogr. théol.*, X (1902) pp. 187-189 (Th. Schoell) ; *Bolletino della societa di storia patria nell' Abruzzo*, 1902, pp. 327-330 (G. Celidonio) ; *Bull*

Crit., 2e série IX (1903), pp. 584-587 (P. Fournier) ; *The Church Quarterly Review*, LV (1903), pp 456-457 ; *Engl. Hist. Rev.*, XVIII (1903), pp. 155-156 (A. G. Little) ; *Giornale d'Italia*, 15 ottobre 1902 (F. Tocco) ; *Hist. Jahrbuch*, XXIII (1902), p. 896 (G. Sch.) ; *Moyen Age*, XVI (1903), pp. 399-401 (Ch. Guignebert) ; *Rev. de Fribourg*, 1903, p. 627 (G. Michaut) ; *Riv. francesc.*, 1902, p. 43 (S. Minocchi) ; *Riv. intern. di sc. sociali*, 1902, pp. 462-464 (V. Bianchi Cagliesi) ; *Riv. stor. Ital.*, XX (1903), pp. 184-190 (V. Cosmo).

E. — DIVERS

74. *Une nouvelle traduction des lettres de sainte Thérèse.* — Rev. Th., IX (1901), pp. 109-114.

75. *La Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg.* Discours rectoral pour l'ouverture des cours de l'année 1902-1903. — Fribourg, Impr. Saint-Paul, 1903 ; in-8°, 36 pp.

76 a. *Rapport sur l'année académique 1902-1903.* — Fribourg 1904 ; in-8°, 31 pp.

76 b. *Bericht über das Studienjahr 1902-1903.* — Freiburg (Schweiz), Buchdr. des Werkes vom hl. Paulus, 1904 ; in-8°, 31 pp.

77. *La crise religieuse chez les jeunes gens.* (Collection : Jeunesse n° 1). Paris, Lethielleux [1910] ; in-8°, 23 pp.

78. *Nature de l'Histoire. Tableaux schématiques du cours de méthodologie historique professé à l'Université de Fribourg.* — Fribourg, 1913 ; 8 tableaux.

79. *Notice nécrologique du P. N. del Prado.* — Dans N. DEL PRADO O. P. *Divus Thomas et Bulla dogmatica « Ineffabilis Deus »* ; Friburgi Helv., 1919 ; pp. V-VIII.

80. Préface à l'ouvrage de Renée Zeller, *Chroniques du Royaume de Dieu.* Paris, Ed. Rev. des Jeunes, 1921, in-16.

81. Préface à l'ouvrage : *Melchior Cano. La victoire sur soi-même.* Traduction de M. Legendre. Paris, Ed. Rev. des Jeunes, 1923 ; in-16, pp. 7-29.

F. — THÈSES DIRIGÉES PAR LE R. P. MANDONNET.

Il a paru utile d'ajouter à ces publications personnelles du R. P. Mandonnet la liste de quelques-uns des nombreux travaux que ses élèves ont présentés sous sa direction, pour l'obtention des grades à l'Université de Fribourg (Suisse). Nous indiquons seulement, parmi les thèses qu'il a de plus près dirigées, celles qui ont été publiées et se trouvent dans le commerce.

E. KAISER, *Pierre Abélard critique.* Fribourg (Suisse), 1902.

H. HUMBERTCLAUDE. *Erasme et Luther. Leur polémique sur le libre arbitre.* Paris, Bloud, 1909.

G. ROBERT. *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle.* Paris, Gabalda, 1909.

J. B. PIERRON. *Die katholischen Armen. Ein Beitrag zur Enststehungsgeschichte der Bettelorden mit Berücksichtigung der Humiliaten und der Wiedervereinigten Lombarden.* Freiburg, Herder, 1911.

N. PFEIFFER. *Die ungarische Dominikanerprovinz von ihrer Gründung 1221 bis zur Tatarenverwüstung 1241-42.* Zurich, Leemann, 1913.

J. KUCZYNCKI. *Le Bienheureux Guala de Bergame.* Estavayer, Butty, 1916.

A. SIMON. *L'Ordre des Pénitentes de sainte Marie-Madeleine en Allemagne au XIII^e siècle,* Fribourg (Suisse), Impr. S. Paul, 1918.

X. DE HORNSTEIN. *Les grands mystiques allemands du XIV^e siècle : Eckart, Tauler, Suso. État présent des problèmes.* Lausanne, Raeber, 1922.

LE TEXTE LÉONIN DE LA I[a] PARS DE S. THOMAS

SA REVISION FUTURE ET LA CRITIQUE DE BAEUMKER

Jusqu'ici dans les 14 Tomes parus de l'édition Léonine on n'a pas encore eu, sans doute, l'occasion d'utiliser les résultats des études nombreuses du P. Mandonnet. Cependant plus tard, pour l'édition des Questions Disputées, des Quodlibets, des Opuscules et des Commentaires Scripturaires les œuvres du P. Mandonnet, tout en demeurant en dehors du terrain de la critique textuelle, seront de vraies mines d'informations et fourniront pour les travaux préparatoires de chaque édition critique les documents historiques et littéraires indispensables. Nous prions donc le R. P. Mandonnet d'agréer, en signe d'hommage respectueux, ces quelques pages qui traiteront, surtout en vue d'une révision future, de la valeur critique du texte actuel de la *I[a] Pars* dans l'édition Léonine et plus spécialement porteront un jugement sur la recension célèbre de ce texte, écrite autrefois [1] par le Dr. Clemens Baeumker et rééditée récemment.

Déjà il y a 40 ans, au moment de la publication de ce texte, les Éditeurs eux-mêmes avaient ressenti et ouvertement exprimé la nécessité d'une révision. Dans leur Préface, ils avaient exprimé le regret de n'avoir pu, faute de temps, étudier un nombre assez grand de manuscrits pour établir, avec une sûreté suffisante dans tous ses détails, le texte authentique. Cette révision s'impose toujours plus instamment, non seulement parce que la haute perfection des volumes suivants fait naître de soi-même le désir [2] d'une perfection

1. *Arch. für Gesch. der Phil.*, V (1891), p. 120-127) rééditée dans *Beiträge zur Gesch. der Phil. und Theol. des Mittelalters*, XXV, 1928, p.115-121.

2. Nouvellement exprimé par le R. P. J. De Guibert S. J. dans une recension du Tome XIV (*Gregorianum*, Déc. 1927, p. 597).

égale pour l'édition de *I^a Pars*, mais aussi parce qu'il faut répondre à des buts urgents d'ordre plus pratique. Car c'est principalement cette inégalité de perfection qui a empêché jusqu'ici la préparation d'une édition manuelle commode et maniable du texte léonin de toute la Somme publié sans les commentaires de Cajetan, sans introductions, notes ou variantes critiques. Quoique pour les Éditeurs d'alors, et encore maintenant selon notre avis, le texte léonin actuel de la *I^a Pars*, *quant à l'ensemble du texte*, soit bien meilleur que celui de toute autre édition, et le seul scientifiquement admissible, vu les documents étudiées jusqu'ici, néanmoins ni le désir de tous, ni le succès commercial assuré, facteur pourtant si puissant, n'ont pu vaincre la résistance des Éditeurs qui ne voulaient pas collaborer à une telle édition manuelle avant que fût révisé au préalable le texte de la *I^a Pars*, texte qui doit être basé sur la presque totalité de la tradition manuscrite.

Ce qui vient d'attirer récemment de nouveau l'attention générale sur la valeur critique du texte actuel de la *I^a Pars*, c'est la réédition de la fameuse recension du Dr. Clem. Baeumker. Plusieurs circonstances ont jadis contribué à faire de cette recension sévère, ou plutôt de cette condammation absolue et apparemment sans appel, pendant bien des années presque l'unique document grâce auquel on connaissait, jugeait et condamnait le texte léonin de la *I^a Pars*. Bien plus : très souvent en généralisant les conclusions, on les étendait à toute la Léonine. Des hommes de haute autorité, occupant une situation éminente, mais peu versés dans la science spéciale de la critique textuelle (il y en eut parmi les propres confrères des Éditeurs), souvent sans avoir étudié jamais personnellement les Tomes et les Préfaces de la Léonine, ont répandu largement et maintenu longtemps l'impression défavorable, qu'ils avaient exprimée soit directement, soit indirectement en établissant dans leurs articles et discours, sans aucune nécessité, des comparaisons désavantageuses entre l'édition Léonine et d'autres éditions contemporaines. Aujourd'hui encore, le rappel des imperfections des premiers tomes de la Léonine qu'on aime à joindre à l'éloge décerné aux tomes postérieurs (depuis le Tome VIII) ne se fait presque jamais que par simple référence au jugement de B. On pourrait donc croire que la notoriété renouvelée, qu'acquiert cette recension funeste par sa réédition dans une collection scientifique considérable et de diffusion universelle ,inspire des sentiments amers et donc déplaira beaucoup aux Éditeurs de la Léonine. Au contraire [1], nous en sommes très

1. Grâce à l'amabilité de Mgr. Grabmann il nous aurait été possible au dernier moment de ne

heureux. Car elle nous donne comme préparation utile et même nécessaire à une révision future (et peut-être prochaine) l'heureuse occasion de préciser d'abord notre jugement sur le texte actuel de la *Iª Pars* et d'éclairer nos principes sur la méthode à suivre dans cette révision, qui ne sera nullement conforme aux idées proposées par B.; nous y joignons l'examen des méthodes et des principes qui se manifestent dans la critique sévère de B.

Jamais les Éditeurs n'avaient publié de réponse à cette critique, ne voulant pas mettre même indirectement en cause leur illustre fondateur Léon XIII, qui par Sa Lettre du 2 Octobre 1886 avait ordonné de suspendre l'édition des commentaires aristotéliciens et de publier dès que possible, *quanto citius*, les deux Sommes. Du reste, la publication de cette lettre dans le Tome IV, puis tout ce qui était dit dans la Préface du volume, aurait pu et dû suffire à tout le monde. Le fait que B. dans sa critique reproche aux *Éditeurs* eux-mêmes le nombre restreint des manuscrits consultés sans faire la moindre allusion ,ni directe, ni indirecte, à l'ordre explicite du Pape, le fait qu'il les traite devant ses lecteurs, qui peut-être ne connaissent pas les circonstances ni les volumes précédents de la Léonine, comme des novices ignorant, semble-t-il, qu'à Paris il y a encore un grand trésor de manuscrits, tout cela paraît montrer déjà un manque de sympathie qui se manifeste déjà dans la forme extérieure de sa recension. Quels ont été les motifs qui ont inspiré le Dr. B., homme de caractère doux et bienveillant, d'après ses amis personnels, d'écrire si passionnément, nous n'en savons rien de certain.

Contre cette recension et ses conséquences, une remarque brève et indirecte a été publiée ,il y a seulement deux ans, dans le *Bulletin Thomiste* V (mars 1927) où à l'occasion de la recension de deux nouveaux textes de la *Iª Pars* établis respectivement par le R. P. Pègues et le R. P. Théry, j'ai exposé aussi en quelques pages les principes qui avaient guidé les Éditeurs de la Léonine dans l'établissement de leur texte, en y ajoutant une note [1] sur la recension de B.

---

pas laisser rééditer la recension ; nous n'avons pas cru nécessaire d'y insister et nous prions Mgr. Gr. de bien vouloir agréer nos hommages respectueux pour ses nobles sentiments. Ce n'est pas à dire que nous approuvons en tout la note ajoutée par Mgr. Gr. à la recension rééditée. L'éditon Léonine ne doit rien à Baeumker. D'abord, certainement pas quant à sa critique textuelle ; et puis les instances répétées de Léon XIII ne prirent pas fin par suite de la recension de B ; mais seulement 5 ou 6 ans plus tard et à cause de toutes autres circonstances.

1. « Quelques changements furent aussi proposés, dans une recension bienveillante, par le Dr. Schutz (*Lit. Handweiser*, 1889, p.235) qui avait bien compris la situation difficile et la prudence des éditeurs, méconnues au contraire complètement par le Dr. Baeumker (*Arch. f. Gesch. d. phil.* V (1891), p.120). Celui-ci passant sous silence l'ordre de Léon XIII, reproche aux éditeurs de n'a, voir pas consulté plus de manuscrits, leur dit bien paternellement que surtout à Paris il y a encore beaucoup de mss. et même encore un à Rome, comme il l'a « entendu dire » par quelqu'un qui-

Une autre réponse pourtant, directe et plus longue, fut écrite déjà en 1891, mais jamais publiée. Elle était l'œuvre du regretté P. Constant Suermondt († 1925) à qui seul la Léonine doit tous les progrès qu'elle fit en matière de critique textuelle. Je connaissais un peu l'histoire de cet article ; mais je le croyais perdu ou plutôt détruit par l'auteur lui-même ; des recherches minutieuses faites dans nos archives pour une classification exacte de tous nos documents et études sur les tomes précédents, recherches faites il y a quelques mois, me l'ont fait retrouver par hasard. Je n'insiste pas ici sur les raisons qu'avait le P. Constant S. de ne pas publier alors la réponse déjà écrite ; aussi plus tard en pleine confiance il préférait laisser à l'avenir le soin de porter un jugement définitif. Tout en appréciant ces motifs, on devra avouer que le changement complet des circonstances extérieures et la réédition de la critique de B. nous donnent, maintenant et ici, une plus grande liberté de parler, liberté à laquelle je ne sens nullement ni l'envie ni la nécessité de devoir renoncer plus longtemps au détriment de la vérité et de la justice.

C'est pour cela que nous avons décidé, vu surtout cette réédition récente de la critique de B. de publier intégralement la réponse posthume contemporaine de P. Constant S. L'apparence extérieure de son manuscrit et notre tradition orale font croire que la rédaction de la réponse dans sa forme actuelle était définitive, ou à peu près définitive ; nous la publierons donc sans y faire aucun changement. A propos de quelques expressions usées ou quelque peu incorrectes, le lecteur bienveillant voudra bien noter que l'article fut écrit il y a presque 40 ans déjà, et dans une langue qui n'était pas celle de l'auteur.

En analysant l'article, on y trouvera presque à chaque pas la propre personnalité de l'auteur : son caractère droit, son style concis et pas toujours facile à suivre, sa précision dans les termes, son esprit fin plus amateur de l'analyse critique, que des exposés positifs. Il préfère analyser en détails et avec subtilité les assertions de

le savait des éditeurs eux-mêmes ; on connaissait là plus de 120 mss.) Il rejette à priori 3 des 7 mss. comme inutiles parce que du XV[e] siècle. Est-ce qu'il n'aurait pas lu ou compris l'exemple du mss. A dans le *De Caelo et Mundo* ? Il passe en revue toute une liste (apparemment subtile, mais très facile à composer en réalité) de variantes de la 1re question, où les éditeurs selon leurs principes prudents n'ont pas voulu changer le texte traditionnel, pour lequel ils n'ont aucune responsabilité. Mettant le comble à son injustice en intervertissant complètement l'ordre des faits, il accuse les éditeurs d'avoir changé arbitrairement partout le texte du XIII[e] siècle, c'est-à-dire le texte de ces 4 mss. restants, qu'il a proclamé à priori avec une légèreté inouïe comme « le texte » du XIII[e] siècle ! — Il paraît qu'en louant les derniers tomes de la Léonine on aime à citer les imperfections des premiers. C'est bien, mais qu'on cite plutôt les réelles imperfections et leurs réelles causes que le jugement complètement erroné et même peu honnête du Dr B. » (Bull. Thom. 1927, p. 38).

l'adversaire plutôt que d'exposer longuement et de défendre ce qu'il a fait lui-même. Quant aux méthodes et aux principes généraux qui présidèrent à l'établissement du texte de la *Ia Pars* il n'en parle pas beaucoup, ne voulant pas répéter ce qui avait été déjà dit une fois assez clairement, dans la Préface. Mais suivant pas à pas l'adversaire, il soumet à la critique toutes les objections de B. et tout ce que celui-ci prétend pouvoir tirer lui-même des variantes telles que les fait connaître le nombre restreint des manuscrits consultés.

Par conséquent, la réponse du P. Const. S. comme aussi l'attaque de B. entrent plutôt dans les détails du texte et des 7 manuscrits consultés que dans une discussion sur les principes et méthodes à suivre en critique textuelle. C'est pour cela que nous tâcherons surtout d'envisager et de faire comprendre les divergences multiples qui existent entre le travail des Éditeurs et la critique de B., et qui résultent presque nécessairement d'une profonde différence dans les principes mêmes de leur critique textuelle. Car on se trouve, au fond, en face de deux méthodes différentes de critique textuelle ; je les ai exposées ailleurs [1], et il serait trop long d'y revenir en détails.

Notons ici seulement que, d'une part, dans le système appliqué inconsciemment par B. (et dans les éditions contemporaines tant louées par lui) on emploie une méthode basée presqu'exclusivement sur le sens interne des variantes et des manuscrits et sa valeur. Et alors, malgré les données objectives obtenues par la collation intégrale de plusieurs manuscrits, (ce qui donne, il est vrai, aux corrections une objectivité *matérielle* incontestablement très supérieure à celle des éditions faites avec la critique usuelle purement subjective et arbitraire des siècles passés [2]), la critique textuelle reste, au demeurant, encore de nature trop subjective, tant dans le choix et l'appréciation des manuscrits entiers que dans le discernement critique des variantes particulières. — D'autre part, il est une méthode dont les Éditeurs de la Léonine ont appliqué, presque dès le début, quelques-uns des principes fondamentaux, et qui est plutôt basée sur l'étude préparatoire de la généalogie comparée des variantes. Malheureusement faute de temps et de mss., elle ne pût être employée qu'insuffisamment ; elle ne fut pas exposée clairement dans ses lignes générales ; par suite, elle demeura mal connue et elle fut

1. De principiis recensionis Operum S. Thomae Aq. in editione Leonina. *Angelicum*, Déc. 1926, page 418-461. Cf. aussi Ed. Léon. XIV, pag. XXXIII seqq.

2. De nos jours employée à nouveau et tout récemment par le R. P. Pègues dans son édition manuelle de la *Ia Pars*. Cf. *Bulletin Thomiste, loc. cit.*

mal comprise par la plupart des lecteurs de la Léonine. Dans l'emploi de cette méthode, si parfois un élément subjectif, humainement inévitable lorsqu'il y a des milliers de variantes à discerner critiquement, se glisse dans le choix de telle ou telle variante, la critique pourtant reste de nature aussi objective que possible.

Dans la première méthode, la place qu'occupe le manuscrit entier et la variante particulière dans l'ensemble de la tradition manuscrite n'est étudiée et utilisée qu'indirectement, superficiellement et en passant ; c'est un simple fait observé à la lecture des manuscrits collationnés [1] ou tout au plus un complément accidentel du seul principe dominant de critique textuelle : le sens interne des variantes et du contexte. Pour l'estimation des manuscrits entiers les critères, outre l'ancienneté, sont surtout la présence plus ou moins fréquente de variantes qui ont un sens interne plus ou moins satisfaisant. — Dans l'autre méthode, la valeur du sens interne reste aussi, évidemment, un facteur important ; mais il n'entre en cause, dans l'établissement du texte définitif que comme un complément souvent nécessaire et décisif, il est vrai ; cependant l'emploi du sens interne comme critère présuppose toujours une étude généalogique objective de l'origine et de la valeur des manuscrits entiers et des variantes individuelles par rapport à l'ensemble de la tradition manuscrite ; cette étude, poursuivie dans une très grande partie ou la presque totalité des manuscrits existants se fonde sur un grand nombre de variantes typiques, quelques centaines, choisies avec des critères spéciaux parmi les milliers de variantes déjà obtenues par une collation littérale de 10 ou 15 manuscrits de conditions et d'origine différentes autant que possible [2].

Les conséquences pratiques de chacune des deux méthodes sont considérables tant pour l'établissement du texte (surtout pour les centaines de détails minimes où il n'y a pas ou presque pas de différence de sens) que pour la composition de l'appareil des variantes qui vont illustrer le texte, et pour le rôle et la valeur qu'il faut attribuer à ces variantes.

---

1. « Quorundam codicum ad invicem quaedam sive convenientia sive discrepantia durante ipsa collatione textum conferentibus nullo negotio apparet. Aliud autem est, quod et fautores prioris methodi non ex toto negligere possunt, generalem hanc codicum affinitatem sponte observare, paucis verbis eam indicare, eiusque aliqualiter rationem habere in ponderandis codicibus et in discriminandis lectionibus secundum solum sensum parum aut nihil differentibus ; longe aliud ad huius geneologiae studium ita animi vires conferre ut apto, solido et praecipuo fundamento inservire possit criticae textus restitutioni, prout in altera hac methodo intenditur. Inde iam statim nasci intelliges gravem utriusque methodi differentiam quoad functionem variantium in processu textus restituendi ». *Angelicum*, l. c., pag. 433.

2. Que la collection de manuscrits de S. Thomas existant maintenant à Rome soit pour cette fin beaucoup plus utile que toute autre, nous l'avons déjà constaté. Cf. *Angelicum*, l. c., page 457.

Dans la première méthode on groupe d'abord surtout les variantes dont le sens est satisfaisant, puis on choisit celle dont le sens est préférable, et qui, de ce fait, sera adoptée pour l'établissement du texte définitif [1], peu importe par ailleurs dans quel manuscrit ou dans quelle famille de manuscrits elle se trouve. Dans la plupart des variantes pourtant, une vraie différence de sens interne n'existe pas, ou est à peine perceptible. Dans tous ces cas le choix de la leçon définitive reste plus ou moins subjective : ou bien on prend comme base, toujours selon le même principe de la valeur du sens interne, une édition ou un manuscrit individuel, ou bien c'est le plus grand nombre de manuscrits coïncidant sur telle ou telle variante qui décide du texte à prendre. Si les éditeurs sont compétents et versés dans la doctrine et le langage de leur auteur, il en résultera sans doute une édition de sens et de doctrine solides, très supérieure aussi aux éditions traditionnelles des derniers siècles ; mais si excellente qu'elle soit sous ce rapport de la doctrine et du sens interne, elle restera, vu l'origine des milliers de variantes futiles, un mélange confus de tous les manuscrits utilisés ; le texte restera donc quant à une infinité de menus détails d'une *authenticité* douteuse parce que d'origine inconnue. L'appareil des variantes dans de telles éditions critiques est rédigé, je crois souvent inconsciemment, presque toujours en appareil *négatif*, c'est-à-dire que là, où l'on a illustré le texte par une variante, on ne peut pas connaître la leçon de tous les manuscrits admis dans l'appareil ; on ne peut pas conclure « ex silentio » que tous les manuscrits non nommés sont conformes au texte adopté. Et vraiment, cela paraît suffire avec cette méthode : car à quoi bon citer à l'occasion de chaque variante admise dans l'appareil toutes les leçons souvent défectueuses ou monstrueuses des autres manuscrits si le seul critère est le sens interne satisfaisant de la variante ? Aussi la variante individuelle n'a pas d'autre valeur ici que celle du seul manuscrit auquel elle est empruntée ; inutile donc aussi pour cette raison de faire connaître les nombreuses variantes défectueuses de tel ou tel scribe particulier.

Dans l'autre méthode, on tâche d'abord de restituer autant que possible, avec toutes leurs fautes primitives, le texte des premiers apographes immédiats par l'étude généalogique comparée, tant des variantes individuelles que des manuscrits entiers, même en éliminant momentanément les variantes dont le sens paraît préférable, si l'étude comparative montre qu'elles n'appartiennent pas au texte

1. Cf. édit. de S. Bonavent. (Quaracchi), Tome I, pag. XXXIII, et celle d'Alex. de Halès, Tome I, pag. XXVIII, § 10, n. 2.

primitif de cette famille de manuscrits. Peut-être l'étude d'autres groupes de manuscrits fait-elle ensuite reconnaître ces leçons dont le sens est heureux, comme des leçons authentiques et primitives d'une autre famille, et alors nous avons le cas d'un mélange de deux familles primitives par correction d'un manuscrit de l'une des deux familles d'après un manuscrit de la seconde. C'est là une correction qui s'observe souvent dans les manuscrits, mais qui est rarement employée de façon systématique mot par mot, mais plutôt par endroits là ou se présentaient des fautes évidentes. Les manuscrits qui portent ce texte mixte ont un caractère spécial, une physionomie propre ; pourtant n'étant pas issus d'une copie originale, immédiate et indépendante de l'autographe, mais étant nés d'une correction arbitraire ou d'un mélange de plusieurs familles, ils ne constituent pas une famille réelle, jouissant d'une authenticité propre. Quant à discerner, parmi les groupes de manuscrits, quels sont les vrais groupes primitifs et quels sont les groupes artificiellement constitués, et à savoir la valeur de ces seconds groupes de familles ce sont là les problèmes de la critique textuelle les plus difficiles à résoudre [1]. Si par exemple la correction est manifeste, mais faite *authentiquement*, c'est-à-dire faite d'après l'autographe encore existant, alors cette famille quoique née artificiellement, aura néanmoins une valeur plus haute que les autres familles plus anciennes, mais, évidemment limitée aux seuls endroits corrigés aussi authentiquement, ce qu'il faut prouver avec d'autres critères pour chaque cas en particulier [2]. Toujours pour qu'aboutissent ces études généalogiques, il faut l'existence et la *connaissance détaillée d'un grand nombre* de manuscrits. L'étude comparative fera conclure tantôt à l'existence de deux ou même de plusieurs vraies familles indépendantes, tantôt à l'existence d'un seul apographe primitif, père de toute la tradition manuscrite. C'est ce dernier cas de l'unique apographe primitif qui a été constaté indiscutablement par les Éditeurs léonins en ce qui concerne la *II*ª *II*ªᵉ, la *III*ª *Pars* et la *Summa contra Gentiles*.

Après avoir reconstitué le texte aussi bien que le permettent les données objectives [3] on pourra et on devra le corriger ultérieure-

1. Cf. p.e. la longue discussion que souleva un tel problème en ce qui concerne la IIª IIªᵉ dans la Préface du Tome X, page XI-XIII.

2. Par ex. pour la *Summa contra Gentiles* il y avait la présence d'une partie de l'Autographe, qui a confirmé, de la manière la plus officielle, plusieurs fois contre toute prévision de la critique textuelle, des leçons isolées de tel ou tel mss. qui pour le reste avait le texte déjà assez retouché d'une époque de beaucoup postérieure à S. Thomas. Cf. Tome XIII, Préface p. XI a : « Non deerunt loca quibus firmissimam praesumptionem criticam non a parte autographi nostri stare videbis ».

3. De nos jours on peut citer comme un exemple d'étude généalogique des manuscrits poussée

ment et l'établir définitivement à l'aide de la critique interne, à l'aide surtout du sens interne de la variante et du contexte ; mais là encore le sens interne ne sera pas seul en cause ; il sera toujours accompagné d'un élément correctif et objectif ; on devra exiger que l'aspect extérieur de la leçon adaptée comporte une similitude extérieure avec la faute des premiers apographes, ou que la leçon adoptée ait une physionomie telle que la faute de ces premiers apographes y trouve, autant que possible, son explication toute naturelle de faute d'écriture [1] ; car les premiers copistes, presque toujours simples employés de librairie médiévale ou scribe professionnels dans les couvents, ont fait des fautes beaucoup plus souvent par inadvertance que par correction, ou corruption, volontaire et arbitraire. Celle-ci, la seconde grande source des variantes dans les manuscrits, est généralement postérieure aux premiers apographes.

Dans cette méthode de critique textuelle les variantes à mettre sous le texte ont pour rôle de faire connaître, comme de nombreux spécimens, le texte des différentes familles où se range toute la tradition manuscrite plutôt que d'instruire du texte de tel ou tel manuscrit. A cette fin, l'appareil devra être toujours rédigé *positivement*, c'est-à-dire que là où dans l'appareil on voudra citer quelque variante, on citera toutes les variantes qui se trouvent en cet endroit dans tous les manuscrits admis dans l'appareil ; quant aux manuscrits non nommés, on peut conclure « ex silentio » qu'ils sont conformes au texte adopté. (Dès le commencement l'appareil de la Léonine fut positif). Voilà pourquoi l'appareil des variantes prend une valeur supérieure à la valeur des seuls manuscrits individuels admis dans la composition de l'appareil ; car il s'étend virtuellement à toute la tradition étudiée de la façon susdite, décrite avec ses rapports généalogiques dans les préfaces et représentée dans l'appareil par des manuscrits individuels ou réunis en groupes, dignes d'être les fidèles témoins de leurs familles [2].

Après cette brève explication, on comprendra mieux la portée et les conséquences des idées que s'étaient faites sur la critique textuelle

---

à outrance et qui risque de tomber dans la pure mathématique, l'édition du livre *Genesis* de la Commission Papale pour l'édition de la Vulgate. Pourtant nous croyons volontiers le célèbre éditeur Dom Quentin quand il dit que l'extrême croisement des textes de la Bible pendant de longs siècles fait échouer nécessairement tout autre système de groupement objectif des manuscrits.

1. « Patet ex hoc quanto facilius et commodius sit ex «contextu» corrigere quam ex contextu simul et errore ». Tome X, pag. IX b.

2. « Sine intelligentia igitur Praefationum in Editione Leonina apparatus criticus variantium necessarie lectoribus litterae clausae manere debent ». *Angelicum*, l. c., p. 455.

presque au début de leur travail les Éditeurs de la Léonine, encore que leur méthode ne fût pas à l'origine aussi précise que par la suite. Aussi si l'on ne veut pas encore leur accorder son approbation, du moins comprendra-t-on mieux maintenant leur principe fondamental maintes fois exprimé dans les Préfaces : ne pas changer le texte traditionnel de quatre siècles, s'il n'y a pas grande probabilité d'avoir atteint la vraie leçon authentique, quand bien même dans tel ou tel manuscrit on trouverait des variantes qui pourraient plaire davantage aux lecteurs. Pour les Éditeurs les manuscrits n'étaient pas de simples recueils de bonnes leçons où l'on pouvait prendre à loisir et selon son goût personnel ce qui plaisait à première vue ; pour eux il n'y avait pas d'intermédiaire : il fallait conserver, *comme base*, le texte traditionnel de la *Piana* (simplement « corrigé » à l'aide des manuscrits lorsque ce texte était manifestement erroné) ou bien reconstituer le texte grâce à l'étude comparée de toute la tradition manuscrite, c'est-à-dire reconstituer « non in sententiis modo, sed et in verbis singulis... cuiuslibet loci quacunque ratione vitiati restitutio. » Préf. Tome IV, page XIII.

« Donec quis huius ditissimae traditionis clavem assecutus sit, sobrie et haesitanter mutabit quamcunque editionem fundamento posuit, nedum Pianam, originem omnium posteriorum, etiam plus minusve criticarum. Si qui non intellexerint, facile tamen intellectu erat lectiones Pianae in mente editorum per conservationem in textu nulli bonae lectioni condicum praelatas esse, sed unicuique textus sui e variantibus seligendi occasionem oblatam esse. Consilium hoc tunc temporis circumstantiae imponebant, provide. » Tome XIII, pag. XII a.

En réalité les Éditeurs avaient déjà tiré la conséquence de ces principes de critique textuelle lorsque les instances répétées de Léon XIII aboutirent à un ordre explicite de laisser à demi achevée l'édition des commentaires aristotéliciens de S. Thomas et de publier au plus tôt les deux Sommes. Ils n'eurent point le temps de consulter méthodiquement et en détail un nombre suffisamment grand de manuscrits[1] et de reconnaître avec certitude leurs rapports internes généalogiques. On avait soulevé par la collation de 7 mss. et de 2 incunables quantité de nouveaux doutes sur le texte de la *Piana*, et rares étaient les solutions définitives. Faute donc d'avoir pu consulter assez de manuscrits on n'avait pas trouvé la « clef » de la tradition. « Qua de causa cum nec plus temporis nobis suppeteret, nec datum

1. On avait déjà la cote de plus de 120 mss. de la *Iª Pars*. Même les 5 du Vat. Lat. ne furent pas consultés ; pour quel motif, cela n'intéresse pas pour le moment le lecteur.

esset, praeter Vaticanos codices, alios melioris notae consulere, satis in hac re fecisse videbimur si perfectioris editionis quae aliquando curari possit specimen saltem dederimus..... Primum ergo omnis generis errores sua compertos correximus : lectionum deinde codicum in textum assumpsimus quando certa ratio id suadebat, nec videbatur timendum quod alii codices nondum explorati aliam lectionem exhiberent quae vera et genuina esset habenda ; in ceteris, lectionem in melioribus editionibus quas semper ad manum habuimus, communiter receptam, ubique fere retinuimus licet codices aliquid melius prae se ferre viderentur. » Préf. Tome IV, page XIII.

Le Dr. B. a mal compris cette extrême prudence des Éditeurs ; elle leur était imposée d'une part par la haute conception qu'ils avaient de leur responsabilité. Ne formaient-ils pas une Commission qui travaillait directement sous le haut patronage et les ordres très précis du Saint-Siège ? D'autre part, leurs principes de critique textuelle avaient des exigences sévères, à l'opposé des méthodes de B.

Inconsciemment partisan d'une méthode semi-subjective où, une fois la collation faite, il ne reste qu'à choisir son texte parmi les variantes obtenues, méthode où prédomine souvent le jugement personnel et le goût toujours un peu subjectif de l'éditeur, où se révèle quelquefois plus ou moins ingénieusement avec toutes ses ressources une critique interne raffinée, B. eut, je le comprends, une impression défavorable, une désillusion inattendue, en voyant les Éditeurs, déjà limités par le nombre des manuscrits consultés, n'en pas tirer tous les fruits possibles, et n'en pas utiliser à fond les nombreuses et belles variantes. Selon sa conception de la critique textuelle, toute variante dont le sens est apparemment meilleur acquiert par, ce fait même, une autorité spéciale, peu importe son origine inconnue et donc son authenticité douteuse, peu importe l'ignorance complète où nous jettent les 120 mss. laissés dans l'oubli. La plus faible autorité de ce genre, une simple coïncidence de ces quelques manuscrits contre la *Piana* suffit à lui faire changer un texte appuyé par quatre siècles de tradition ; changer autant que possible le texte traditionnel paraît être son but, plutôt que de remonter pour chaque mot jusqu'à la vraie leçon authentique.

Combien donc cette position de B. à l'égard des manuscrits consultés devait être différente de celle des Éditeurs. De ceux-ci le P. Const. S. disait plus tard : Nec nimis nos dolet quod praedecessores nostri paucorum codicum variantibus addicti, quarum insuper genealogiam cognoscere non poterant, prudentius esse putabant varias lectiones sub textu editionis Pianae notare quam immatura et

insufficienter suffulta recensione rem praejudicare et textum provisorium statuere, cujus maxima laus consisteret in ejectione lectionum Pianae... Sine genealogia vero res critica non agitur nisi provisorie et interim » (Tome XIII, pag. XI b.) Au contraire pour B. le texte traditionnel de la *Piana* ne paraît appeler qu'un perpétuel « Carthago delenda » aussitôt qu'il rencontre une conspiration de quelques manuscrits, d'autorité inconnue, contre ce pauvre texte et intervertissant l'ordre des faits il accuse les Éditeurs de la Léonine, qui ont laissé la *Piana* telle qu'elle était, d'avoir changé arbitrairement, « le » texte du moyen âge.

Mais aussi en laissant volontiers à B. pleine liberté de suivre son système et ses goûts personnels dans la critique textuelle et d'opposer à la Léonine condamnée d'autres éditions contemporaines comme modèles parfaits, nous demandons sérieusement si B. n'aurait pas pu et dû expliquer honnêtement et objectivement devant ses lecteurs les idées qu'avaient les Éditeurs sur la critique textuelle et leur position à l'égard des 7 manuscrits consultés. Car sans rien dire de la lettre de Léon XIII publiée dans le même Tome IV, sans expliquer d'un seul mot la conduite des Éditeurs et en proclamant, pure « petitio principii » le texte de 4 de ces 7 manuscrits comme « le » texte du moyen âge, il se croit en droit d'établir, sur un ton malveillant, variante par variante, une liste très longue de grosses fautes de détail et cela dans une seule Question, alors qu'en réalité tout résulte de l'application constante d'un seul principe de critique textuelle, différent des siens, mais clairement énoncé et exposé dans la Préface. Si l'on suppose que B. sans étude exacte de la Préface et sans connaissance détaillée des Tomes précédents a commencé à parcourir tout de suite le texte de *I*ª *Pars* et les variantes, en les envisageant, en les jugeant sous la seule lumière de ses idées personnelles, on peut arriver à comprendre comment B. a pu méconnaître si totalement le travail fait dans la Léonine. Tant il est vrai qu'un homme même du caractère le plus doux et d'une compétence scientifique indiscutable peut devenir en réalité très injuste, s'il se met à juger le travail des autres de par ses propres idées personnelles, sans se rendre compte des difficultés énormes et des problèmes obscurs, qui font trembler et hésiter d'autres esprits plus perspicaces, alors qu'en réalité il n'est éclairé que de la lumière et de la certitude de son jugement à priori.

Il est vraiment dommage que B. n'ait pas participé un peu de la prudence des éditeurs Léonins, qu'il n'ait pas usé d'un peu de bienveillance malgré ses opinions contraires. Quelques petits mots expli-

catifs, quelques brèves citations tirées de la Préface des Éditeurs sur leurs principes et leur méthode, quelques allusions aussi à la situation extérieure des Éditeurs ou même à la seule Lettre Papale auraient suffi à faire reconnaître plus *objectivement* et en pleine vérité et justice le travail des Éditeurs, sans avoir à sacrifier, contre son gré, ses idées sur les principes de la critique textuelle en général et sur la méthode à suivre dans ce cas particulier de l'édition de *Ia Pars*, vu la situation difficile des Éditeurs d'alors. De cette façon il n'aurait pas seulement conservé intactes toutes ses convictions personnelles, mais aussi en écrivant et en ne jugeant pas d'une façon si passionnée il se serait épargné de nombreuses bévues, erreurs, inconséquences que la hâte et la préoccupation de condamner tout simplement le travail critique de la Léonine lui ont fait commettre au cours de son article. L'œil critique du P. Const. S. n'avait aucune difficulté à les découvrir, il me suffit donc de publier ci-après sa réponse inédite jusqu'ici et que la bonne fortune m'a fait retrouver comme je l'ai dit plus haut, au commencement de cette année, quelques mois seulement après la réédition de la recension de Baeumker.

***

Dr. Clemens Baeumker hat im *Archiv für Geschichte der Philosophie*, V. Band, 1. Heft, bei Gelegenheit eines Jahresberichtes über die Abendländische Philosophie im Mittelalter, 1890, der durch Leo XIII veranstalteten Ausgabe der *Summa Theologica* des hl. Thomas sieben Seiten gewidmet, in denen « gern gespendetem Lobe pflichtschuldiger Tadel die Wage hält » ; p.121. Der gelehrte Professor der Philosophie an der Universität zu Breslau hat « bei der Besprechung der Ausgabe sehr ernst werden müssen ». B. ist wirklich « sehr ernst » geworden ; zum Beweise gebe ich die zerstreuten Qualificationen der angeblichen in der Ausgabe begangenen Fehler in einem Bündel zusammen : « bloss unnützer Gleichmacherei halber, Unverständlichkeit, hebt alle Schärfe des Gedankens auf, gänzlich überflüssige Aenderungen, geradezu Schulmeisternd, kleinlicher Purismus, sehr unglücklich, nichts als Willkür, entzieht sich meinem Verständniss, allerhand Unbegründetes ». Inderthat « sehr ernst », aber doch mit empfindbaren Nebengeschmack von Leidenschaft ? Tretet auch B. 's Ernst nicht als Zorn hervor, wo er den Herausgebern factische Impietät gegen den hl. Thomas, und Irreverenz gegen die hl. Schrift aufbürdet ? Und was lehrt die fortwährende Redefigur wodurch er die vermeintlichen Sünden des traditionellen gedruckten, bzw. des Pianatextes der Summa auf die Rechnung der Herausgeber geschrieben haben will ? « Die Herausgeber schreiben *scriptura* für *doctrina* ; die Herausgeber lassen das verpönte Griechische Wort einige Zeilen weiter wieder stehen ; die Herausgeber schieben ein *ne* ein und bringen so den ganzen Satz aus den Fugen ». B. weiss sehr gut dass es nicht wahr ist wie er es sagt. Wozu aber dient diese alle freundliche Gesinnung ausschliessende

Metaphor, wenn nicht um übler Laune Luft zu machen ? Mir scheint es sehr möglich dass die verantwortlichen Herausgeber sich gegen die feindselige Kritik nicht vertheidigen werden. Da ich aber meine dass ein Wort der Verwahrung gegen B.'s Uebertreibungen, seine völlige Verkennung der Sachlage und seine Versehungen seinen Nutze haben kannn, glaube ich an meiner zwölfjährigen Beschäftigung bei der Edition, wenngleich in untergeordneten Stellung, das Recht entlehenen zu dürfen, dieses Wort zu sprechen. Ich möchte dabei nicht gern mir B.'s Ernst zu Schulden kommen lassen, die Feder aber ein wenig frei halten und rechne, da die Deutsche Sprache meine Muttersprache nicht ist, in dieser Hinsicht auf viele Indulgenz.

« Die Herausgeber haben richtig erkannt, dass... eine neue Edition auch der Summa Theologica durchaus.. auf die vollständige Collation der massgebenden Handschriften zu begründen war. Sie haben deshalb... sieben Handschriften der Vaticanischen Bibliothek verglichen ». Nur mit wesentlichen Umgestaltungen kann diese Stelle in Einklang gebracht werden mit den ausdrücklichen Worten der Herausgeber, worauf B. hier zurückzielt. Sie erklärten die Vaticanischen Codices kräftig als nicht massgebend für eine schlechterdings neue, fur eine endgültige Edition. B. citiert später die eigenen Worte der Präfation, um sie nochmals, aber in anderer Hinsicht, misszuverstehen ; wir kommen auf sie zurück. Hier genügt es zu bestätigen dass « deshalb » gestrichen werden muss. Wenn B. hinzufügt : « Für völlig unzureichend wird man freilich diese Beschränkung auf sieben Handschiften einer einzigen Bibliothek ansehen müssen », so sagt er nichts anders als was die Herausgeber selbst klar und breit ausgesprochen haben. Nur lese ich in der Präfation nicht dass die 7 Hss in B.'s Sinne aus « einer einzigen » Bibliotheke sind ; dieser Zusazt bezweckt die « unzureichende Beschränkung » noch fühlbarer zu machen ; Verschiedenheit doch der Bibliotheke steigert den Wert der Hss. Sind aber die Vaticana, Urbinas, Palatina, Ottoboniana, Christinae Reginae, woraus die 7 Hss. stammen « eine einzige » geworden seitdem sie unter einem Dache beherbergt wurden ? Und hat die Hs. A nachdem sie aus Belgien, wo sie versteckt und vergessen lag, dono Leonis PP. XIII in die Vaticana kam, sogleich ein Stückchen ihres Wertes eingebüsst ? Es wäre ein Zeichen des Wohlwollens gewesen, wenn B. durch Hinweisung auf den verschiedenen Ursprung der 7 benutzten Hss. das unzureichende derselben gelindert hätte. Mir schien es der Mühe wert diese halbe Wahrheit anzuzeigen, weil B.'s Kritik überhaupt voll ist solcher Ungenauigkeiten und Unfreundlichkeiten. — Die Aufgabe der Herausgeber war keine andere als mit Hülfe der Vatik. Hss. den durch Druck überlieferten text der Summa, wie er in der Piana vorliegt, zu verbesseren ; ob die benutzten Hss. dafür zureichen ist eine Frage die nicht a priori sondern aus dem Erfolg beantwortet werden muss.

Den durch « einer einzigen Bibliotheke » schon verkleinerten Wert der Hss. setzt B. noch mehr herab indem er zufügt : « zumal sich unter diesen drei aus den fünfzehnten Jahrhundert befinden », es sei ! was aber jetzt kommt : « die man ruhig hätte bei Seite lassen können », ist ein grosser Fehler. Die Herausgeber haben sehr gut gethan das Kind nicht mit dem Bade auszuschütteln.

Die drei Hss. aus den XV Jahrh. sind E, F und G. E gehört mit A und C zu *einer* Familie, und repräsentiert mit ihnen einen uralten Codex aus Thomas' zeit. Wenn man aus der prächtigen Hs. die ungewöhnlich vielen Schreibfehler des eigenen Kalligraphen mit A und C corrigiert, so bekommt man einen Codex der dem ersten Apographen der Familie ACE um nicht wenig näher steht als der zweihundert Jahre älteren für sich genommenen A. Es unterliegt keinem redlichen Zweifel dass E aus einer sehr alten Vorlage copiert wurde in der die Merkmale der Familie noch besser ausgeprägt waren als sie jetzt in A vorliegen. Dieser bietet nicht selten seiner Familie gänzlich fremde Lesungen, d. h. er liest oft kritisch, indem die Abwesenheit fast jedes kritischen Versuches in E beweist dass er nur durch materielles Copieren mit nicht vielen Zwischenstufen aus einem ersten Apographen geflossen ist. Die Herausgeber haben also ihre wissenschaftliche Pflicht gethan, wenn sie diese Hs. in die schon zu kleine Reihe mitaufnahmen, zunächtst als Zeugen der Familielesung und so mittelbar als Texteszeugen. Ich kenne ziemlich viele Hss. der Prima Pars die mit ACE einer Familie angehören, und meinetwegen mögen, wenn es zu einer definitiven Edition kommt, die ältesten E und auch C erzetzen; denn selbstverständlich sind ceteris paribus die älteren immer vorzuziehen, wenn man sie hat !

Mit noch weniger Recht würden F und G « ruhig bei Seiten » gelassen sein. Hätte doch das Unberücksichtigtlassen des E nur den negativen Schaden einer grösseren Unbestimmtheit der Familielesungen ACE zu Folge gehabt. Das Ausscheiden aber von F und G hätte eine Unzahl Stellen des traditionellen Textes um ihre handschriftliche Belegung gebracht, und um ein gutes Stück seiner Geschichte. Ich wundere mich dass B. unter dem Texte wo er so emsig die Signatur *codices* gesucht zu haben scheint, auch nicht die Frequenz der Signatur F,G, FG, für sich oder verbunden mit *a*, *ab*, *Pab* oder ex silentio bei den Signaturen ABCDEG, ABCDEF, ABCDE gemerkt hat. Mehr als 750-mal steht der gedruckte Text der Prima Pars in Relation mit FG ; auf 39 Varianten in qu. 8 art. 3 nicht weniger als 16 mal. Und nicht nur die zahlreichsten, sondern auch die wichtigsten Varianten gehen zwischen PFG *ab*, und ABCDE. Dazu kommt noch, dass unter anderen Umständen für E eine alte Hs. genommen werden könnte ; aber in keiner Bibliotheke habe ich Hss. gefunden die F und G remplacierten. In *einer* Hs. des XIII Jahrh. fand ich einige mit FG übereinstimmende Lesarten, in einer etwas späteren mehere ; A bietet schon ein 50-mal Lesungen von G. Aber im Grossen und Ganzen kann für F und G keine der zu Kenntniss der Herausgeber gekommene Hss. auftreten. Ob FG die beste Lesungen geben ist hier die Frage nicht ; die Herausgeber sind gegen sie nicht zart gewesen ; sie folgten darin das, zwar unbewusste, Beispiel ihrer Vorgänger. Die Ausgabe *a* liest schon mehr als 80-mal mit ABCDE gegen FG, *b* 210-mal, die Piana 270-mal, die Herausgeber 365-mal ; und nach eingehendem Studium vieler Hss. möchte es sich am Ende herausstellen dass die Lesungen FG fast alle aus den Texte zu heben seien ; nämlich als nachgewiesen ist dass, was ich vermuthe, FG keine eigentliche Familie darstellen, sondern einerseits eine tief eingreifende arbiträre Kritik der Familie ACE, anderseits einige Lesarten einer anderen Familie bieten. Bis dann, und Zweifelsohne in der Lage der Herausgeber wäre es eine unverständige und unverant-

wortliche Vernachlässigung nothwendiger Organen und Zeugnisse gewesen, sie « ruhig bei Seite » gelassen zu haben.

« Wie mir von kundigen Seite mitgetheilt wird, hatte man schon... in Rom einen anderweitigen den benutzten mindestens gleichwerthigen Texteszeuge vorfinden können » Mir haben mehr Römische Hss. als die 7 verzeichneten vorgelegen ; ob der Texteszeuge B.'s dazu gehört, kann ich natürlich nicht wissen ; dass er den benutzten gleich kommt in Werth möchte ich lieber bewiesen sehen als annehmen auf Auctorität. Wenn er nicht der grossen durch ACE repräsentierten Familie angehört, deren Lesungen durch bereits studierten Hss. so ziemlich fixiert sind, und so gut ist als die Vorlage von E, wäre es mir ein wahres Fest ihm einige Fragen stellen zu dürfen, worauf ich bis jetzt die Anwort nirgend gefunden habe.

« Und wie kann man einen Scholastiker herausgeben, ohne sich im Paris, dem Orte der lebendigsten Entwicklung der scholastischen Wissenschaft, von der die dortigen Bibliotheken noch heute die reichsten Documente — auch für Thomas von Aquin — aufbewahren, allseitig umgesehen zu haben ! » Wunderbar genug ist B. nahe daran zu meinen die Prima Pars herausgeben zu können ohne auch nur den Staub der Pariser codices bewogen zu haben ! Nachdem er mit diesen pathetischen Worten den Werth der benutzten Hss. noch tiefer herunter gerissen, macht er sich eine Brücke zur Ueberschätzung desselben mit den folgenden : « Noch mehr indess ist es zu bedauern, dass die Herausgeber von dem reichen textkritischen Material, welches ihnen schon durch die wenigen guten benutzten Codices dargeboten wurde, nicht den rechten, entschlossenen Gebrauch gemacht haben ». Was « entschlossenen Gebrauch machen » heisst, lehrt was folgt : « Anstatt, wie es das Richtiges gewesen, unbekümmert um spätere Verderbnisse und vermeintliche « Verbesserungen » den Text des dreizehnten Jahrhunderts herzustellen »... Ich erlaube mir hier B.'s Rede zu unterbrechen. Wenn die Sache so steht dass man aus den benutzten Hss. den Text des XIII-Jahrhunderts herstellen und die abweichende Lesungen im gedruckten Texte illico als spätere Verderbnisse auswerfen kann, wozu dienen dann noch die Pariser Texteszeugen ? Ich bin hier nicht einer Consequenzmacherei schuldig ; der unzweideutigen Aussage B.'s entspricht seinenbeständige Praxis ; von den 38 durch B. gerügten Stellen der ersten Question werden nicht weniger als 28 nur deshalb mit starken Qualificationen verunglimpft, weil sie die Lesung der Vatik. Hss. nicht bieten.

Eine einzige Stelle B.'s nehme ich als Muster heraus : « Geradezu schulmeisternd erscheint es wenn Art. 7, p. 19 ϕ *dem hl. Thomas die Materia* hujus scientiae (so alle verglichenen Hss.) *corrigiert wird* in ein *subjectum* hujus scientiae ». In dieser Weise verdammt er, wo er die Lesarten des traditionellen Textes nicht näher charakterisiert als durch « Willkür, rein willkürlich, nichts als Willkür, überflüssig, allerhand Unbegründetes, überall willkürliche Aenderungen in Fülle », und durch die nicht fragenden Fragen : « warum, wozu, weshalb », auf ausschliessliches Zeugniss « der wenigen guten benutzten Codices ». Es dürften also nur zur Correction etwaiger Fehler der benutzten Hss. noch einige andere nöthig erscheinen, die man in Rom und in jeder mittelgrossen Bibliotheke findet ! Ich thue nicht mit an dieser Canonization der Vatik. Hss. ; ich könnte aus meinen Sammlungen von Varianten vieler Hss. die Authenticität einer Menge Stellen

der Piana nachweisen gegen die Vatikanischen ; aus anderen würde es sich ergeben dass auch einstimmige Lesungen der Piana und Hss. zweifelhafter Aechtheit sein können. Ich hoffe einmal meine Collection Varianten auch aus den nicht verzeichtneten Römischen Hss. zu publicieren ; dann wird es sich herausstellen dass B. seinen Pathos über die Pariser Schätzen ohne Noth des redlichen Grundes beraubte, und wie er sich übereilte wo er « den Text des dreizehnten Jahrhunderts » mit den 7, resp. 4, Vatik. Hss hergestellt wollte. Einmal scheint B. sich der critiquen Lage der « wenigen guten benutzten Codices » bewusst : « Nichts als Willkür sind, *wenigstens nach den vorliegendem Material*, die Aenderungen » usw. Diesen halb versteckten Vorbehalt hätte B. an seiner ganzen Kritik transcendent machen sollen. Jedesmal wenn er auf blosser Auctorität des « reichen textkritischen Materials » den gedruckten Text geradezu schmälend auswirft, laüft er Gefahr durch « anderweitige den benutzten mindestens gleichwerthige Texteszeugen » des Vorwitzes überwiesen zu werden.

Ich nehme den unterbrochenen Faden von B.'s Rede wieder auf : « Anstatt... den Text des dreizehnten Jahfhunderts herzustellen, haben sie sich darauf beschränkt, in zaghafter Weise hie und da den Text der Piana nachzubessern ». Hier haben wir wieder zu thun mit einer schrecklichen Uebertreibung ; durch « in zaghafter Weise, hie und da » wird der Leser, dem die Ausgabe nicht vorliegt, genöthigt die Menge der Verbesserungen um vieles zu unterschätzen. Der herkömmliche Text weicht in der Piana auf 2750 Stellen von allen 7 Vatik. Hss. ab ; von dieser Zahl sind selbstverständlich die Stelle abzurechnen, 1° wo die Hss. keine gute Lesung bieten ; 2° wo die Piana in « anderweitigen den benutzten gleichwerthigen Texteszeugen » ihre Stütze findet. Es bleiben dann etwa 2000 Stellen übrig wo die Piana aus keinen, wenigstens nicht aus mir bekannten, Codices belegt werden kann, oder nicht gut liest, und von diesen 2000 verbesserten die Herausgeber mehr als die Hälfte nach den consensus codicum ; 95-mal änderten sie PFG*ab* in ABCDE wie schon insinuiert wurde ; im Ganzen verbesserten sie die Piana an 1470 Stellen. Sie allein corrigierten den herkömmlichen Text (bei *a* anzufangen) zweimal mehr als alle ihre Vorgänger zusammen ! Darf dass « zaghaft » und « hie und da » genannt werden, oder steht es frei, wenn man « sehr ernst » sein will, den Worten ihre Bedeutung zu nehmen ? Und darf man « sehr ernst » ein Unbegreiflichkeit niederschreiben wie diese : « So kann ihre Ausgabe zwar ohne Störung neben den bisherigen Editionen verwendet werden ; aber man hat nicht bedacht dass Pietät gegen einen schlechten landlaüfigen Text in Impietät gegen den Autor selbst umschlägt. Und diese Rücksicht wäre hier doch wichtiger gewesen ». Mehr als eine Frage muss mir beantwortet werden vor ich begreife wo B. die Ideen dieser Stelle herholte, und vor ich das Verband einsehe worin er sie setzte.

Dass bleibe aber dahingestellt ; nur die Qualification der Piana als einen schlechten Text komme in Betracht. Gleicher Ansicht als B. waren schon vielen ; bei De Rubeis steht die Piana nicht in gutem Geruch, « cum scateat non paucis mendis purioresque ferme sint quae jam antea prodierant » (Dissert. XVI, Cap. 1) ; auch in Vorreden postpianischer Editionen wird, indem man über die Vollkommenheit des eigenen Werkes die Trompete blast, den

Werth der Piana heruntergerissen ; wenn man aber conjecturale Lesungen dieser Editionem (die rechten « späteren Verderbnisse und vermeintlichen Verbesserungen », worum die Herausgeber sich nicht « bekümmerten ») bei Seite lässt, findet man dass das wahre Mass der Pianischen Fehler mit der schweren Anklage nicht übereinstimmt. Am besten aber treten die Sünden des Piana Textes der Summa zu Tag in der neuen Ausgabe. Die da verzeichtneten Varianten bieten in der That ein « reiches textkritisches Material » das, wohl verstanden, B. eines besseren hätte belehren können. Man findet freilich eine Unzahl kleinerer Abweichungen von den Hss. Es wird aber nicht gelingen durch hochstrebende Worte des Tadels *permanere* statt *remanere*, *subjectum* statt *materia*, *Testamentum Vetus* statt *Vetus Testamentum*, und eine Tausend andere Kleinlichkeiten zut ödtlichen Verbrechen an zu stärken. — Zweitens kommen eine kleinere aber immer noch grosse Zahl Stellen wo die Hss. eine bessere Lesung haben als die Piana ; eine bessere sage ich, aber so wenig besser dass Niemand einen Fehler in der Piana ahnen könnte, wenn nicht die Herausgeber aus ihren Hss. eine « bessere ». Lesart verzeichtnet hätten. Ein Beispiel : « Art. I p. 6 ℏ war die Lesung aller Hss. : *quia homo ordinatur a Deo ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit* beizubehalten, zumal sie aufs Beste mit dem folgendem Bibelcitat harmoniert ; die Aenderung *ad Deum sicut ad quendam finem* bringt eine hier ungehörige nähere Bestimmung hinein ». Ungeachtet Bibelcitat und ungehörige Bestimmung ist *ad Deum sicut* nur Fehler weil es nicht authentisch scheint ; der hl. Thomas könnte es mit voller Genauigkeit geschrieben haben, und B hätte keinen « Fehler » verspürt wenn nicht eine Variante verzeichnet gewesen. Sein Argument beweist zu veil : denn was folgt für solche Stellen wo derartig « bessere » Lesungen auf der Seite der Piana stehen, und die «schlechten» in den Hss? — An dritter Stelle kommen die eigentlichen Fehler, die aber weder gezählt noch gewogen den Text als einen einfachhin « schlechten » herausstellen. Wer den Text der Summa vergleicht mit den Commentaren in Aristotelem sieht sogleich dass er viel und abermals viel besser behalten ist. Schon in den ersten Editionen zeigt die Summa eine Correction, die andere Werken des hl. Thomas erst nach vielen Ausgaben und immerwährender Correctur erreichten, ja die etlichen in Ausgaben unserer Zeit noch nicht darbieten. Und was würde sich ergeben, wenn man hier eine Comparation anstellen wollte mit Edition enanderer Scholastiker !

Wenn man scheidet und vergleicht und den sehr geringen Schaden der Fehler für die Verständlichkeit und Lesbarkeit in Betracht nimmt (und dass soll man doch, meine ich, wenn man nicht in den Tag hinausschwatzen will) so vergeht einem der Muth, den Piana-Text der Summa einen schlechten zu nennen. Dr. Schütz sagt, *Lit. Handweiser* 1889. Sp. 236 dass die Verbesserungen in der Ausgabe gemacht « zum Theil von ganz enormer Wichtigkeit sind ». Dass ist aber nur eines der vielen Zeichen seiner hier doppelt gern anerkannten Freundlichkeit gegen die Herausgeber ; in Wirklichkeit haben sie, weder in ihren zahlreichen gemachten, noch in den eben zahlreichen durch die Varianten jedem nahe gelegten Verbesserungen, etwas anders zu Tag gebracht, als dass auch eine neue endgültige Edition der Summa niemals in dieser Hinsicht eine ergebnissreiche sein kann. Dafür steht die Piana und noch mehr das Werk der

Herausgeber « dem Text des dreizehnten Jahrhunderts » zu nahe, und sind die « Fehler » zu unerheblich.

« Zum Beweise möge die erste Question durch gegangen werden ». Wie schon gesagt, haben die meisten Ausstellungen B.'s ihre Stütze in der blossen Auctorität der benutzten Codices. Auf diese komme ich nicht mehr zurück. Es sei genug zu sagen dass die Herausgeber nicht glaubten in allen guten Lesungen der Hss. ipso facto ihre Aechtheit erblicken zu müssen ; sie sind unterhalb des Textes verzeichtnet, bis nach Vergleich massgebender Codices hreausgestellt wird welche authentisch sind und welche nicht. Eine besondere, fast ängstliche, Sorge wurde angewendet bei solchen Stellen der Piana wo man gern eine andere Lesung gewünscht hätte ; bei jeder verbesserungsbedürftigen oder zweifelhaften Stelle sind die 7 Hss. vollständig ausgebeutet. Die Herausgeber haben gewiss nicht gewusst dass es einem gelehrten Professor in den Sinn kommen könnte sie zu verdenken *ad Deum sicut* a.a.o. für besser zu halten als *a Deo*, zu meinen dass sie gutheissen was sie nicht ändern, ihre passive Haltung gegenüber die 7 Hss. als eine feindselige vorzustellen. Es ist freilich eine Frage, oder besser, es ist in der Position der Herausgeber *die* Frage, ob sie nicht öfters ihre Neutralität aufgeben und zu Gunste der Hss, entscheiden hätten können. Man kann Dr. Schütz beistimmen als er sagt a.a.O. : « nur hätten wir es nicht ungerne gesehen wenn die Editoren... nocht etwas weiter gegangen wären » ; und schon früher (Hdw. 1884, Sp. 732) : « Die Herausgeber hätten noch manche fehlerhaft... erscheinende Stelle getrost verbessern können » ; es bleibt dann noch die Discussion offen bei den einzelnen Stellen, und *so* ist es Ernst, hat aber keine Aenlichkeit mit dem was B. euphemistich « sehr ernst werden » nennt. Es muss auch, um das vorsichtige verfahren der Herausgeber, das entgegen B.'s schnell fertigen Urtheilen fast als ein skeptisches erscheinen kann, wohl zu begreifen, nicht unbemerkt bleiben, dass die Familie der Hss. woraus der gedruckte Text der Prima Pars kam, unter den 7 Hss. nicht vertreten ist, wenngleich er sehr vergiert nach FG. Wären die Herausgeber so glücklich gewesen ihn vergleichen zu können mit seinen Stammcodices, so wäre es ein leichtes gewesen ihn, wo er willkürlich abweicht von seinen eigenen Auctoritäten, dahin zurück zu führen. In editorischer Hinsicht hätte das einen nicht zu unterschätzenden Werth gehabt ; praktisch beim Gebrauch des Buches zum Studium ist natürlich der Werth gleich Zero, zu wissen ob man *remanere* und nicht *permanere* lesen muss. Ich notiere noch eins für allemal dass, wo B. redet von änderen, umsetzen, einscheiben usw. als *durch die Herausgeber* geschehen, der Leser sich Leibniz'*Cave* zu erinnern hat.

« Pag. 6 μ, musste das *communius* aller verglichenen Hss, welches durch den Gegensatz *a paucis* als nothwendig erwiesen wird, eingefürht werden ; das dafür beibehaltene *convenientius* verdankt der nicht seltenen falschen Auflösung eines Compendiums seinen Ursprung » Das *communius* ‹ ft zu *convenientius* (und umgekehrt) corrumpiert wird ist eine Eule nach Athen getragen ; mir schient es aber sehr möglich das an dieser Stelle *convenientius* absichtlich gesetzt wurde für das in pleno gedruckte *communius* damit es in seiner breiteren Bedeutung *a paucis* und *et per longum tempus* umfassen möchte ; sei dem was ihm wolle ; *communius* ist hier die einzige Frage nicht ;

ist mit PB*ab et certius* oder mit ACDEFG *et securius*, oder mit anderen Hss. *et verius* zu lesen ? Muss nicht statt *et per longum tempus* mit guten Hss. *et post longum tempus* gelesen werden ? Und wie der constructio ἄλογος der Stelle abzuhelfen ? Die Herausgeber haben ihrer Gewohnheit zufolge alles aufgeboten um aus Hss. und Editionem Licht zu bringen und sich weiter passiv erhalten. Wegen der Gleichheit der Stelle nehme ich hier einen späteren Vorwurf B.'s hinzu : « Weshalb qu.91, a.1 (V pag. 390, ι) das durch den Sinn geforderte, mittelalterliche *communicantiam* ändern in *convenientiam* ? ». Warum hier das Mittelalter bei den Haaren herbeigeschleppt, und nicht geblieben bei der « nicht seltenen falschen Auflösung eines Compendiums » ? Und warum haben die Herausgeber qu, IV art. 3 ad 3 *communicantiam* stehen lassen mit *Pab et codices*, wenngleich bekannte Hss. *conveniendiam* haben? Und warum haben sie ebd. p. 53, ὃ, τ, und 54 θ, ο, gelassen was sie vorfanden ? Vielleicht weil sie eine kühlere Idée haben von « nothwendig » « und » durch den Sinn gefordert » « als der immer stark formulierende Professor.

« Ebd. ν, war *etiam* mit den Hss. (angeblich ausser B) vor *philosophicas disciplinas* einzuscheiben » ; *etiam* und *angeblich* sind beide zu streichen.

« Ebd. pag.7, ρ, ist der Plural *demonstrant* fast aller Handschriften durchaus berechtigt da zwei Subjecte folgen ». *Grazie* ! Der Singalur aber ist in analogen Fallen häufig, kommt ausser B in anderen Hss. vor.

« Art.3 pag. 11, γ, entbehrt die Umstellung von *sacra igitur* gegen alle Codices jedes Grundes ». *Igitur sacra* braucht keine Umstellung zu sein ; sehr wahrscheinlich ist es eine kleine Corruption für *Ergo sacra*, was handschriftich vorkommt.

« Die Veränderung von *sacra doctrina*, ebd. p.12 ζ, in *sacra scriptura* führt zu einer Unverständlichkeit, da man nur die erstere, nicht aber die letzere eine scientia nennen kann, wie es im Folgenden geschieht ». Hierher gehört die in der Reihe später kommende Ausstellung : « Wenn die Herausgeber p.22, θ, *sacra scriptura* für *sacra doctrina* der Hss schreiben, so lassen sie in wenig passender Weise statt der speculatieven Theologie die hl. Schrift eine wissenschafftliche Disputation führen (disputat cum negante sua principia). B. hat auch hier die Sachlage nicht gefasst. In den Hss. (und nicht nur in den benutzten !) herrscht in Beziehung auf *scriptura* und *doctrina* ein rechter Wirrwarr. Dazu kommt dass *doctrina* mehrmals steht wo man *scriptura* erwarten sollte ; zweimal (p. 23, α und ι) setzte der gedruckte Text dafür *Scriptura*, und die Herausgeber haben auch das stehen lassen, obschon der Vergleich mit *Nono, utrum* (*haec doctrina*) *uti debeat metaphoricis vel symbolicis locutionibus*, die Aechteit des *doctrina* über Zweifel erhebt ; vgl. auch : *theologia quae ad sacram doctrinam pertinet*, art. 1, ad 2. *Scriptura* und *doctrina* könnten so als ein noch undistinguiertes Ganzes erscheinen. Die Herausgeber haben *scriptura* wo es nicht im engeren Sinne steht, immer mit kleiner Buchstabe angefanden, was einmal *Schüts*'s Microscope nicht verborgen blieb, aber nicht begriffen wurde. Sie haben alle Varianten, auch die dummen, verzeichnet und den überlieferten Text weiter nicht berührt. Jedem steht es frei zu meinen dass Sie a. a. 00. *doctrina* hatten adoptieren müssen ; keinem aber, ihnen Dummheit und Unfug aufzuergotieren.

« Pag. 14, δ, hebt die Conjektur *communem* für *formalem* alle Schärfe des

Gedankens auf ». B. hatte hier eine starke Veranlassung zu schreiben was er nicht begehrte ; weil *communem* und *formalem* in verschiedener Hinsicht den Gedanken bestimmen, lag es ihm in der Eile sehr nah « *communem* für *formalem* » statt « *formalem* für *communem* » zu setzen. Der Gedanken ist am schärfsten bestimmt wenn man liest *rationem formalem communem*, entbehrt aber genügender Schärfe nicht, wenn man *communem* und *formalem* beide auslassen wollte !

«Art. 9 pag. 24, θ, ist es ein kleinlicher Purismus wenn für *sub corporalium metaphoris* der Hss. gesetzt wird *sub similitudine corporalium*. Und doch haben die Herausgeber das verpönte Griechische Wort einige Zeilen weiter stehen lassen ». Man braucht nur « sehr ernst werden » zu wollen. *Siebenmal* steht in diesem Art. *metaphora*, und Ableitungen ; wird nur Eine Mal erwähnt damit man nicht durch das Uebermass des angedichteten Blödsinnes sich selbst wiederlege ? *Similitudine* ist eine Reminiscenz eines Schreibers oder Setzers ; es kommt 8 mal vor in diesem Artikel.

« Sehr unglücklich ist pag. 24, μ, die im Text belassenen Conjectur *poeta* statt *poetica* ; denn in der Objection, auf die hier erwiedert wird, stand poetica, und Gegensatz ist im Folgenden nicht der Theolog sondern die sacra doctrina ». Hätte der zu Conjectur erhobene Schreib- oder Druckfehler *poeta* in den Hss. gestanden, so hätte B. hier eine Variante geliefert zu « bloss unnützer Gleichmacherei halber ». Der Sinn mit poeta ist absolut voll, klar und wahr, und es kann sehr gut im Autographe gewesen sein, ungeachtet der Fehler erschaffenden Argumentation.

« Wie die Herausgeber den Satz p. 24, π, *maxime apud illos qui nihil aliud a corporibus nobilius excogitare noverunt* construieren, entzieht sich meinen Verständniss. In den Hss. fehlt das sinnstörende *a* vor *corporibus* ». Wenn die Lage eine umgekehrte gewesen, wie hoch hätte B. die Stimme erhoben ! Er kennt gewiss die Literaur über *a* beim Comparationscasus, « diese praepositionale Stütze des Ablativs », wie *Ziemer* sagt. Aber in seiner Uebereilung lässt er seine eigene unbestrittene Wissenschaft nicht gleichen Schritt halten mit ersten Eindrucken, gewährt ihr die Zeit nicht sie zu controlieren. Sonst kann ich es mir nicht erklären wie er dazu gekommen ist, er der Kämpfer des mittelalterlichen Lateins, diese Stelle nicht zu verstehen, die für sich allein sämmtliches in der Piama « modernisiertes » Spätlatein aufwägt. Mir ist nichts daran gelegen ob man *a* behalten oder streichen will, oder mit *aliud* in Verband bringen ; die Construction des Satzes bleibt immer eine solche wobei man den Kopf nicht zu verlieren braucht. Indess kann ich nicht ohne Schadenfreude constatieren dass *a* in guten Hss. vorkommt. Von fornherein schon kann man annehmen dass das charakteristische *a* nur aus Hss. im gedruckten Text kommen könnte, ebenso wie Einmal in der Prima Secundae ein *quam* nach superlativ, was fide codicum beibehalten ist.

« Allerhand Unbegründetes bietet wieder Art. 10. pag. 25, die Streichung von *sacra* vor *Scriptura* ». Wenn hier « sacra » *gestrichen* ist, gestehe ich gerne dass B. wenigstens *eine* Stelle getroffen hat wo er « sehr ernst » hätte werden konnen.

« Pag. 26, μ, eine kleine Umstellung mit Streichung des im Mittelalter so beliebten *scilicet* ». Und dieser mittelalterlichen Liebe verdankt es pag.25, ι, (« scilicet » omittunt *codices*) unversehrt geblieben zu sein ? Die Wahrheit

ist dass der gedruckte Text jedesmal wo er *scilicet* streicht, Busse thut für ein Dutzent eingeschobenen ; Sexcenties, bis zum Verdruss, habe ich den Herausgebern die aufgeklebten scilicet verzeichnen müssen, und es wäre mir lieb gewesen wenn sie die Exuberanz zur mittelalterlichen relativen Seltenheit zurückgebracht hätten.

« All diese Ausstellungen sind an einer einzigen mittelgrossen Quaestion zu machen. Aehnliche Vorwürfe wenn auch nicht im gleichem Maasse als bei dieser ersten Quaestion treffen aber auch die folgenden. Der Raum mangelt mir, um aus meinen Sammlungen auch nur Proben in einigem Umfange mitzuteilen. Ueberall willkürliche Aenderungen in Fülle ; darunter ein guter Teil zum Zwecke der leidigen Modernisierung (im Sinne der Renaissance) mittelalterlichen Lateins ». Wenn die bei der ersten Quaestion gemachten Ausstellungen Proben sind der in den Sammlungen zurückgehaltenen ; wenn man mittelalterliches Latein fabricieren und ignorieren mag nachdem es sich besser fügt ; « ignoratio elenchi » und « non causa pro causa » und « petitio principii » als Hülfen benutzt ; sich absichtlich hinsetzt um auf die Spitzen zu treiben, so kann man schon Vorwürfe finden, die Sache aber bleibt in statu quo.

Seine beste Waffe bewahrte B. für das Ende seiner Kritik auf ; es wird sich der Mühe werth zeigen die Stelle in einzelnen zu analysieren ; sie gibt uns Einsicht in der Ausgabe welche B. mit dem « entschlossenen Gebrauch » der 7 Hss fertig gestellt hätte : « Dass durch solche vermeintliche Besserungen unter Umständen ein wohl verständlicher Satz am jedes Band der Construktion gebracht werden kann, sieht man z.B. qu. 68, a. 1 (V. p. 168) . Die Umständen sind wohl erstens dass die citierte Stelle einige Schwierigkeit bietet, zweitens dass die Herausgeber Schwierigkeiten nicht gewachsen sind. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus docet, in hujusmodi quaestionibus duo sunt observanda. Primo quidem, ut veritas Scripturae inconcusse teneatur. Secundo, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat, quod, si certa ratione constiterit hoc esse falsum quod aliquis sensum Scripturae esse asserere praesumat, Scriptura (*so CDEF und die erste Hand von A* ; et Scriptura *B und die zweite Hand von A*) ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi praecludatur. So die Handschriften ». Ich will B. der Fälschung freisprechen, falls er mir erlaubt ihn zu bitten das Variantenverzeichniss lesen zu lernen ; der Passus ist so überhäuft mit Varianten dass ich den adoptierten Text ganz in der Note ausschreiben müsste um sie übersichtlich notieren zu können. Nichts hätte ich einzuwenden wenn nur die für Sinn und folglich für Construction unwesentlichen Varianten wegglassen wären ; aber « so die Handschriften » ist nur wahr zu machen wenn man Wesentliches unterdrückt. Bald komme ich darauf zurück.

« Alles ist wohl verständlich, mag das *et* vor *Scriptura* gelesen werden oder nicht. Natürlich steht das erste *quod* (hinter *inhaereat*) auch hier im Sinne von *ut* ». Darf man fragen ob das erste *quod* im Sinne von *ut*, nicht hinter *possit* stehe, oder hat es vielleicht eine strategische Berechtigung dass das *quod* hinter *inhaereat* bzw. nach *ita*, dem Leser isoliert vorgehalten wird ? Die folgenden parenthesen sind meine. « Die Herausgeber denen dieser (alltäglicher) Gebrauch der latinitas media an unserer Stelle nicht (wohl aber früher in derselben Zeile) scheint in den Sinn gekommen zu sein (wenngleich

auch in ihrer Lesung *quod* hier unzweifelbar und unverkennbar im Sinne von *ut* steht) schieben vor Scriptura ein *ne* ein (cave !) unter beibehaltung des *quod* und bringen so den ganzen Satz aus den Fugen ». Wenn man nur einsehen will dass *quod* hinter *falsum* Repetition ist des *quod* nach *inhaereat*, eine nicht seltene, anderswo in der Piana das eine Mal corrigierte, ein anderes Mal missverstandene Construction des hl. Thomas, so hat die Stelle in Hinsicht der Construction nicht die mindeste Schwierigkeit.

« So die Handschriften ». Ich citiere auf B.'s Lesung, ausschliesslich die beachtenswerthen Varianten..Secundo (observandum est)...quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat quod, si certa ratione constiterit hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturae esse asserere praesumat (*so die zweite Hand von* A ; praesumit BCDEF *und die erste Hand von* A, *praesumpserit G*), Scriptura (*so nicht* CDEF *und die erste Hand von* A, *sondern* CEF *und die erste Hand von* AD, et scriptura B *und die zweite Hand von* A, ne Scriptura G *und die zweite Hand von* D) ex hoc ab infidelibus derideatur (*so* DFG ; non derideatur ABCE) et (*so* F ; *om* ABCDEG) ne eis via credendi praecludatur. Es wird ein Versehen sein dass B. die Lesung G verschwieg und die Signatur von D änderte ; oder er achtete die handschriftliche Stütze des *ne Scriptura* der Piana der Verzeichnung nicht werth ; oder er glaubte ex silentio im Apparatus nicht schliessen zu brauchen dass G und die zweite Hand von D mit dem Texte lesen ; wie man es auch erklären will, ich unterschreibe alle wahrscheinliche gute Auslegungen des Fehlers. Aber dennoch muss man statt « so die Handschriften » lesen : so die erste Hand von D und der « ruhig bei Seite zu lassende » F ; nur das DF das « mittelalterliche » *praesumit* nicht « modernisieren » in *praesumat* und Baeumker mit F durch « Einschieb » eines *et* vor *ne eis* « den ganzen Satz aus den Fugen bringt » ! B.'s Lesung zeigt einen weniger guten Satzbau als die der Herausgeber ; er vergass möglich *et* zu streichen, wozu ihm in seiner Auffassung des Sinnes die Hss. völlig berechtigt hätten.

Wer nicht leidet an der ewigen Preoccupation des Mittellateins, die in dieser Tirade B.'s die Form und die Folgen einer wahren Infatuation zeigt, sieht sofort ein das *quod* hinter *inhaereat* nicht der Zopfen ist worumher sich hier alles dreht. Die Frage ist diese : Was ist *hoc* vor *esse falsum* ? Oder wenn par force ein *quod* im Spiele sein muss, ist *quod* hinter *falsum* ein Pronomen relativum, oder ist es eine Repetition des Partikels hinter *inhaereat* ? D nimmt es als Pronomen und liest gut ; so gut dass ich nicht begreife warum B., statt sich aus den Variantem eine mangelhafte Lesung zusammen zu legen, die seinige nicht einfachhin adoptierte ; freilich war dann das fast triumphirende « so die Handschriften » nicht am Platz gewesen. Auch hätte er, mit Vermeidung der Corruption *materialiter* für *multipliciter*, mit editio *a* lesen können, die *ne* und *et* auslässt. D und *a* verbinden *ita inhaereat quod Scriptura derideatur*, was auch B. beabsichtigt. Die Piana verbindet *ita inhaereat quod praesumat* ; die citierte Stelle des hl. Augustinus und die Parallelstelle *De Potentia*, qu. IV, art. 1, in corpore, insinuiert ihre Auffassung des Sinnes. Gleiches ergibt sich aus *ne Scriptura* von G. Auch das *et non* von B ist ziemlich *ne*. Dann haben wir den Corrector von D der, freilich ohne Noth, den Gedanken im Sinne der Piana umgestaltete. Weiter hat eine an *a* gemachte Kritik die bei *b* an den Tag tritt ein gleiches Resultat (ausserdem corrigiert *b hoc esse falsum* in *hanc esse*

falsam ; ich kann nicht angeben in welcher Edition die alte Lesung am ersten wieder hergestellt wurde ; (die Pianer fanden es in der Ausgabe Antwerpiae ex officina Christophori Plantini 1569, der ihr Werk ein Abklatsch ist). Aus der verfehlten Lesung ACE scheinen die verschiedenen Versionen der übrigen Hss. und Ausgaben (postpianische haben ein « späteres Verderbniss », bieten u. a. *ut* stat *quod*, « an unserer Stelle » !) ausgegangen zu sein, keine aber bietet den Schlüssel zu sie ; es muss mehr Licht aus anderen Hss. kommen um den Passus endgültig zu fixieren. Mittlerweile sei es dem Leser überlassen zwischen D oder *a* und der Piana zu entscheiden. B's specimen der durch vermeintliche Besserungen geschadeten Satzconstructionem war kein glückliches. Ich fordere ihm auf aus seinen Sammlungen (er sagt doch « zum Beispiel ») ein gelungeneres zu substituieren, und auch mir drei, zwei oder nur einen Codex anzuzeigen die ohne wesentliche Variante seine Lesung des fatalen Passus bietet « So die Handschriften ». Die Hs. B.'s « kündiger Seite » kann hier ihren Werth beweisen.

B. endet seine Kritik mit die Herausgeber nicht edelmüthig zu bemitleiden « Ich habe bei der Besprechung der Ausgabe sehr ernst werden müssen. Indess sind auch den Herausgebern die Mängel ihres Werkes nicht verborgen geblieben. B. IV, S. XIII schreiben sie : Qua de causa cum nec plus temporis nobis suppeteret, nec datum esset, praeter Vaticanos codices alios melioris notae consulere, satis in hac re fecisse videbimur si perfectioris (editionis *om.* Baeumker) quae aliquando curari possit, specimen saltem dederimus. Solche Bescheidenheit entwaffent den Kritiker gegen die Personen. Aber leider bleibt das Sachliche bestehen dass für diese « perfectior editio » nahezu die ganze Arbeit noch einmal wird zu machen sein ».

Die lächerliche Prätension dieses Herzenzsergusses stimmt mit B.'s fortwährenden durch Gediegenheit der Ausstellungen nicht redimierten Dogmatismus. Wenn der Leser nicht sofort einsieht welche « ganze Arbeit noch einmal zu machen » ware, habe ich dieses Protest umsonst geschrieben. Uebrigens spricht aus den citierten zum zweiten Mal missverstandenen Worten der Herausgeber etwas anderes als kindische Bescheidenheit. Sie constatieren dass sie wie *in sententiis* so auch *in singulis verbis* den ächten Text immer herzustellen wünschten ; dass aber, weil die vatik. Hss. worauf sie angewiesen waren, dazu nicht hinreichen sie in dieser Hinsicht genug gethan zu haben scheinen werden, wenn sie wenigstens eine Probe einer möglichen vollkommeneren Ausgabe gegeben haben. Keine Idée hat B. der Forderungen welche die Herausgeber einer perfectior editio stellen ; keine Idée der Fragen, die durch die Ausgabe geöffnet sind und nicht erledigt werden konnten ; keine Idée der Genauigkeit womit die Herausheber jedes Wort des Textes und jede Variante beobachteten ; keine Idée des grossen Abstandes der mit ihrer Arbeit auf den Weg zu eine endgültige Edition bereits zurückgelegt ist. Mit nahezu unwahrscheinlicher Verkennung ihrer klar ausgesprochener Position zwingt er sie zum Selsbtgestänsniss solcher Fehler die der erste Novice so gut verbesseren könnte als er, und besser als er, falls man ihn messen würde nach diesem quart d'heure der Unbesonnenheit. Welchen Sinn hat es sich gegenüber die Personen entwaffnet zu erklären, nachdem man alles aufgeboten hat um darzuthun dass die Personen fähig sind die blödsinnigsten Fehler stehen zu lassen

und selbst zu machen ? In solchen Umständen bekommt die Excusation selbst der Personen das Charakter einer Personalität die im Kreise des Wissenschaftlichen kaum affröser ausfallen könnte, die aber wohl im Tone bleibt seiner Kritik ohne Mass und Wahrheit, ohne Werth wie ohne Würde.

Ich habe nur noch die Noten B.'s zu berücksichtigen und ich lege die Feder nieder um sie in gleichen Umständen nicht mehr zu ergreifen. Zum Beweis dass *quod* für *ut* vorkommt citiert B. qu. 17. art. 2 : veritas autem non sic est in sensu quod sensus cognoscat veritatem « wo aber die Herausgeber (!) gleichfalls ohne Noth *ut* gesetzt haben » Das streben der alltäglicher Gebrauch von *quod* für *ut* dem Leser isoliert nach *ita* vorzustellen bezweckt nichts anders als ihm ein crimen laesae medietatis glaublich zu machen, erscheint aber, da *quod* hier und abermals in der Piana bei Möglichkeit keinen anderen Sinn als *ut* haben kann, als eine taktische Manœuvre dreizehnten Ranges.

« Befremdet ist es dass... Plato stets nach der Didotschen Edition citiert wird. Eine solche Taxierung von Hirschig's Plato als Grundausgabe dürfte in philologischen Kreisen wohl ein Lächeln erregen ». Sind etwa philologische Kreisen mit solcher engherzig schulmeisterlichen Consequenzmacherei solidär ? Und dann köstliche « stets » ist nicht das einzige amusante Moment dieser beispiellosen Kritik.

« Eine sehr kundige Besprechung — die einzige mir bekannte, welche die Sache wirklich fördert — hat die römische Thomas-Ausgabe durch L. Schutz... erfahren ». Ich leugne Schütz's Kunde nicht, aber er liegt zu viel Gewicht auf verzweifelnmachende Kleinigkeiten, treibt die technischen Forderungen in's Unmögliche, sieht zu oft die Gründe nicht warum etwas geschehen oder gelassen ist, verkennt überhaupt in der Praxis das variis modis bene fit. Früher, vor ich durch seine Güte Kenntniss bekam des « Jahresberichtes » meinte ich das auch er es liebt Consequenzen auszufasern ; jetzt bin ich dieser Ansicht nicht mehr, glaube aber doch dass er ein wenig objectiver und reeller sein künnte. Selten ist Schütz glücklich in seiner Textkritik, meistens zwar nur deshalb weil er seine eigene Ansicht, wo zwei möglich sind als die allein gültige hinschreibt, bisweilen aber auch weil er wirklich corrumpiert. Gleicher Ansicht ist B. : « Doch kann ich den eigenen Verbesserungsvorschlägen des Kritikers nicht immer beistimmen. So würde ich die Auslassung von... *quod* p. 281 b 39, von *Ergo... ad vos*, p. 408 b 26 für verfehlt halten ». Es freut mich sehr dass B. gegenüber Schütz den guten Ton wiedergefunden hat, mir wäre bange geworden für die Herausgeber hätte B. bei ihnen solche Fehler entdeckt. Die Auslassung von *quod* hebt die Construction des Satzes auf, an der anderer Stelle sah Schütz ein unwillkürliches Uebersehen eines Homoteleutons in B als eine serieuse Lesung an. Ich habe nicht viele Fehler dieser Art in der « schlechten landläufigen » Piana gesehen, keine in der neue Edition. Schütz und Baeumker hätten die Sache wirklich fördern können wenn der eine mit einer Genauigkeit, die kein Charisma ist, dem absolut Unerheblichen nicht so viel Relief gegeben dass zu Textkritik nur für gemütliche Affirmierung Raum bleibt ; während Baeumker in der Ueberfülle selbst der vermeintlichen Mängel Anlass hätte finden müssen zu solchen Zweifel der zu Vielseitigleit nöthigt und zu wahre Ansichten führt.

FR. CONSTANTIUS SUERMONDT, O. P.

***

La dernière observation du P. Constant Suermondt notant que B., dans la surabondance même des fautes prétendues, aurait pu trouver l'occasion de ce doute prudent qui incite à tant de circonspection et qui conduit à la vérité. est tellement juste qu'on s'étonne que B. lui-même ne l'ait pas faite. Chose encore plus étonnante et pleine d'inconséquence : à la fin de sa recension, où il parle de la modestie des Éditeurs qui souhaitaient eux-mêmes une édition plus parfaite, réalisable plus tard, B. prétendait que malheureusement, pour obtenir cette édition plus parfaite, il faudrait recommencer presque tout le travail déjà fait. Or, précisément avec la méthode de critique textuelle qu'adoptait B. il ne restait qu'à faire relativement très peu de chose pour le contenter. Substituer à la *Piana* les leçons concordantes ou du plus grand nombre des manuscrits chaque fois que le sens interne le permet, changer et « améliorer » la Piana à l'aide d'une variante d'une origine quelconque, si cette variante paraît être une leçon plus satisfaisante à première vue, voilà le seul travail qui resterait à faire pour contenter B., travail relativement facile et ne coûtant pas beaucoup de temps et de recherches spéciales, une fois achevé le travail immense de la collation littérale des manuscrits et des 2 incunables. Vraiment, quant au nombre encore restreint des mss. consultés, B. n'aurait pas été, semble-t-il, trop dur ni trop sévère ; ne l'avons-nous pas vu recenser et louer sans mesure, aussi pour la critique textuelle, deux pages seulement après la condamnation absolue de la Léonine, l'édition du *Breviloquium* de S. Bonaventure (éd. Quaracchi, t. V) quoique, il le dit lui-même, on n'eût consulté que 23 mss. (point du tout les 23 plus anciens !) sur les 227 connus ? Mais parce que les éditeurs de la Léonine n'avaient pas élagué le texte traditionnel, le préférant prudemment à une révision encore trop hâtive et purement négative, *inde irae* !

Nous ne savons pas quelles furent, beaucoup plus tard, les pensées de B. lui-même sur cette recension datant d'une époque déjà lointaine de sa vie, ni quel jugement il porta sur les tomes postérieurs de la Léonine, ni s'il a compris les allusions indirectes [1] adressées ici au sévère critique des premiers tomes. Depuis sa fameuse recension sur la Iª Pars, il garda sur la Léonine un silence qu'il n'a pas rompu, que je

1. Par ex. tome VIII, p. XXX, 36 sq. ; t. X, p. XXV, 6-11 ; t. XIII, p. XIb, XIIa. Cf. aussi t. VIII, p. XXIIIb, 37 sq. sur la bonté du texte de la Piana.

sache. A-t-il admis l'opinion curieuse assez répandue, d'après laquelle la perfection des tomes postérieurs de la Léonine aurait été l'effet de sa critique et de ses bons conseils ? En réalité, cette perfection est due si peu à l'influence des opinions de B. sur les Éditeurs que j'ose même dire qu'il y a contradiction et illogisme à louer les volumes postérieurs et à condamner en même temps les volumes antérieurs *avec les principes de critique textuelle et avec les arguments de B.*

Nous pouvons le démontrer aussi par une note intéressante du P. Const. S. lui-même, écrite peu de temps avant sa mort. Bien que très reconnaissant des louanges avec lesquelles on avait reçu partout le tome XIII de la Léonine, il était un peu irrité par le fait que le rappel des imperfections des premiers tomes se faisait presque toujours exclusivement avec la seule autorité des critiques de Baeumker sur la Iª Pars. Plusieurs fois il manifesta le désir de voir quelqu'un opposer les idées et méthodes de critique textuelle des Éditeurs léonins aux procédés hâtifs de Baeumker. Pendant quelque temps il semble avoir eu l'intention de le faire lui-même. Voici une note à demi achevée et encore pleine de ratures et corrections que nous avons trouvée chez lui après sa mort :

« Restat ut gratum animum significemus erga viros doctos qui editionem nostram tomi primi Summae contra Gentiles laudibus illustrare voluerunt. In primis Illmo Rmo Dno Dr. Martino Grabmann, S. Theol. Professori, quem inter vivos nullus intimo extensoque rerum Scholasticarum studio et scientia antecedit, gratias agimus ob sermonem eius urbanum doctrinae plenum, nobis et omnibus perutilem, editioni dicatum in periodico *Theologische Revue* (Monasterii, 1920), dein Rmo Dno Augusto Pelzer, *Revue Néo-scolastique* (Louvain, 1920), qui recitando ex praefatione locum quo opus praedecessorum editorum Leoninae diiudicamus iucundam nobis praestitit rem. Ultimo R. P. F. Pelster S. J. sibi nos libentes devinxit recensione super periodicum *Gregorianum*, Romae (1921) ; grato animo non offecit quod non omnibus R. Patris opinionibus consentire possumus, immo pluribus contradicturi sumus infra.

Quia his tribus cl. viris visum est commemorari censuram celebris Dr. Clementis Baeumker publici iuris factam anno 1892 in *Arch. f. Gesch. der Phil.* Bd. V, Heft I (quem fasciculum cl. Ludwig Schütz amice nobis tunc temporis transmisit) licitum erit nobis quaedam proferre ut nostram opinionem circa celebrem criticam aperiamus.

Quod cuiusvis critici hominis laus prioribus voluminibus contigisset, praecedentes editores ne ipsi quidem expectabant, quia eis persuasum erat quod non faustae editorii operis conditiones, quae mutari non posse videbantur, exitum simpliciter laudabilem praecludere deberent. Rem non pejorasse iam aliquid iucundi habuisset, et variantium annotationem profuturam esse certo sperabatur, donec ex voto editionem instituere propriisque experientiis et aliorum, si sequenda invenirentur, exemplis textum critice stabiliendum curare daretur. Interim, sese rebus servantes

secundis, studio paleographiae scholasticae, terrae desertae et incultae intendebant, transcriptionis phenomena observabant, colligebant, spe freti ut aliquando, integra traditione singulorum operum perscrutata, non tantum codicum superstitum seriem quam perspectam indolem et valorem narrare possemus. Qualis nostris studiis effectus arriserit, patere potuit a Volumine VIII inde ; ibi videt, quisquis videre vult, viam qua ad textum verum S. Auctoris pervenire credidimus, non eam esse quam cl. Baeumker incessit ut ex variantibus Voluminis IV ipsas S. Thomae lectiones eruere tentavit. Probe scimus intentionem eius non fuisse lectiones authenticas restituere quam lectiones editionis Pianae quam, vehementer exaggerando, editionem malam et proletariam (schlechten landläufigen Text) characterizat, e medio tollendam esse demonstraret. Et hoc primum est quod contra censuram Baeumkeri sentimus. Textus Pianus sat bonus et authenticus est ut doctrina Thomistica ex eo disci possit. Si qui sint passus deficientes, nulli tamen obicem ponunt studii philosophici capaci : quem errores Pianae impediunt, satius est ut omnino studio rerum profundarum valedicat. Dein nunquam invenire potuimus qua ductus peregrina dictionis figura, quae me tanquam non satis a sophismate mutationis elenchi dissimilis affecit, egregius homo *Pianae* peccata humeris editorum *Leoninae* imponit. Certe utitur licentia rerum ad consequentias trahendarum eousque quasi sit non sit nisi consequentioris : editores mediam latinitatem timent, editores omittunt hoc, inserunt illud, multa alia committunt incongrua,...

Ici finit la note. On voit que le P. Const. S. était bien loin d'avoir suivi plus tard les conseils de Baeumker et l'idéal qui avait été tant loué par B. et qu'on nous a souvent proposé comme modèle à suivre. Aussi n'est-il pas exact non plus que dans les tomes postérieurs de la Léonine les Éditeurs se soient approchés toujours de plus en plus, comme le croyait et le disait encore il y a quelques années son Éminence le Card. Ehrle [1], de l'idéal qui avait guidé

1. *Franziskanische Studien*, XI, 1924, p.32. Notons en passant que Denifle ne fut nullement pour l'édition Léonine ce qu'a dit ici le cardinal Ehrle, et que plusieurs autres ont répété : « der berufenste Organisator ». Denifle appartenait à ce genre de grands hommes qui ont des mérites extraordinaires, qui réussissent merveilleusement bien, mais à condition qu'on les laisse travailler seuls, en pleine liberté et dans les domaines qu'ils ont choisis eux-mêmes. De la science spéciale de la critique textuelle objective, ce grand historien savait peu de chose ; il n'y avait aucun goût ni la patience nécessaire. Appelé à Rome spécialement pour travailler à la Léonine, il a trouvé bientôt sa voie en dehors du travail quotidien organisé dans une commission nombreuse. La Léonine ne doit à Denifle que des notices générales et la cote des mss. de s. Thomas, surtout de ceux qui sont conservés en Autriche, en Allemagne et en Espagne ; il a voyagé expressément dans ce but aux frais de la Commission Léonine, en différents pays. Que quelques « fortes » paroles de lui aient engagé la Léonine dans la bonne voie, comme le dit ici le cardinal Ehre, c'est également absolument contre la vérité des faits ; la bonne voie fut trouvée par le P. Constant Suermondt, et par lui seul, dès qu'il eut sa pleine liberté d'allure. Que quelques autres paroles légendaires de Denifle aient mis fin aux instances répétées de Léon XIII, ni nous, ni nos prédécesseurs n'en ont su jamais rien. Bien vraie, au contraire, est une autre parole de Léon XIII lui-même qu'il a dite presqu'en pleurant dans une audience privée accordée au Card. Zigliara et à un des Éditeurs : « Fate mi vedere ancora almeno sei o sette volumi ». En effet, voyant la continuation régulière de son Œuvre, bien que moins rapide qu'il ne l'avait espéré au commencement, ses instances cessaient peu à peu presque complètement.

dès le commencement l'édition monumentale de S. Bonaventure. Cet idéal, *quant à la critique textuelle*, fut toujours *consciemment* laissé de côté par les éditeurs de la Léonine [1]. Le P. Const. Suermondt eut dès le début un idéal et des aspirations très supérieures, dont seules les circonstances extérieures, la collaboration insuffisante et sa position encore subalterne dans la Commission Léonine, empêchèrent la réalisation rapide et complète. Ce ne fut que pour l'édition du tome VIII (la IIª IIæ) qu'il put travailler à loisir et en pleine liberté et que commencèrent ses longues préfaces, chefs-d'œuvre de critique textuelle. Ce n'est que grâce à lui qu'il a été réservé à la Léonine, comme l'observe le R. P. Pelster, S. J., « ein bisher unerreichtes Ideal der Textausgabe eines Scholastikers zu sein » (*Scholastik*, III, 1928, p. 587.)

Cet idéal ne date point du tout, comme le croient plusieurs, de l'édition du *Contra Gentiles*. Sans doute, la coexistence d'une partie de l'autographe, la description exacte de cette « littera inintelligibilis », les questions difficiles de sa structure et de ses rapports avec la tradition manuscrite, ont attiré surtout l'attention générale sur les tomes XIII et sq., mais je crois que pour la stricte critique textuelle de la tradition manuscrite les tomes VIII à X de la IIª IIæ ne sont nullement inférieurs, et même j'inclinerais pour différentes raisons à leur accorder la priorité en ce qui concerne la perfection et la perspicacité de la critique textuelle. (Cf. *Angelicum*, loc. cit., p. 439, note 2).

Que cela suffise à faire comprendre pourquoi la révision du texte de la *Iª Pars* devra se faire par de tout autres procédés que ceux inclus dans la critique de B. sur le texte actuel. Ce qui ne veut pas dire qu'on ne puisse accepter quelques-unes des corrections individuelles proposées par lui ; car peut-être plus tard les leçons concordantes de ces 7 mss. seront-elles confirmées par la plupart des 120 autres mss. non encore étudiés. Mais étant admis la méthode et les principes de critique textuelle des Éditeurs léonins, le texte

1. Les préfaces des dix tomes de l'édition de s. Bonaventure, si complètes et si exactes qu'elles soient dans l'énumération et la description extrinsèque et paléographique des manuscrits, laissent cependant à désirer sur le terrain de la stricte critique textuelle. On n'y trouve presque rien en dehors de quelques brèves remarques faites sur la parenté de tel ou tel manuscrit, observée facilement pendant la collation sans aucune étude ou attention spéciales. (Cf. la note 1 p. 24). Les principes et la méthode de sa critique textuelle (méthode alors déjà vieillie et surannée, p. ex. chez beaucoup d'éditeurs d'Écriture Sainte) se trouvent exposés en quelques lignes de la préface du tome I, p. XXXIII. Cet « idéal » était dépassé de loin déjà dans les tomes II et III (surtout de Caelo et Mundo) de la Léonine. Les très grands mérites de l'édition de s. Bonaventure que tout le monde doit reconnaître, se trouvent non dans la théorie et la pratique de sa critique textuelle objective, mais plutôt dans la solution des problèmes critiques littéraires de chronologie, d'authenticité, etc. et surtout, pour la plupart en dehors des exigences d'une édition critique *objective*, c'est-à-dire sur les terrains annexes de l'histoire comparée de toute la théologie médiévale. D'autres avant nous l'ont déjà remarqué.

actuel, *dans son ensemble*, est le seul admissible scientifiquement, encore qu'on laisse libre la discussion de telle ou telle variante individuelle. (Aussi le P. Const. Suermondt avait-il conseillé d'utiliser un peu plus les variantes concordantes des 7 manuscrits). Ce texte était le seul scientifiquement et objectivement admissible parce que, répétons-le, les 7 manuscrits. et les 2 incunables étaient insuffisants à fonder une probabilité sérieuse : les variantes paraissaient se diviser en trois familles, insuffisamment connues dans leurs leçons respectivement originales, faute d'un nombre assez grand de manuscrits consultés ; même leur unanimité devait rester suspecte parce qu'on connaissait l'existence d'environ 120 mss. non consultés, et parce que dans les 7 mss. consultés on ne retrouvait pas la famille de laquelle le texte traditionnel de la Piana paraît tirer son origine ; aussi, la nécessité intrinsèque de corriger la Piana était relativement si peu urgente que même B., dans la grande majorité des cas, n'aurait soupçonné aucune des « fautes » s'il n'avait pas vu la variante « meilleure » des manuscrits.

Pour toute la Somme Théologique la condition actuelle du texte de la Léonine est celle-ci : pour la Iª Pars, le texte est la Piana, corrigée à l'aide des 7 mss. là où la correction fut jugée nécessaire ; pour la Iª IIae (exceptées les premières questions) le texte est plutôt celui de la famille à laquelle la Piana appartenait (les 11 mss. de la Iª IIae permettaient une induction encore impossible avec les 7 mss. de la Iª Pars). Dans la IIª IIae et la IIIª, la base du texte est toute la tradition manuscrite et ses témoins directs dans l'appareil des variantes sont surtout les manuscrits romains.

La nécessité de la révision s'étend donc d'abord au texte de la Iª Pars, puis au texte de la Iª IIae, si l'étude de toute la tradition plus tard démontre que la famille de laquelle la Piana dérive n'est pas digne d'être la vraie base du texte. Pourtant cette nécessité n'est pas une nécessité absolue, en ce sens que le texte actuel de la Iª Pars serait en soi mauvais, plein de fautes, ou tout au plus utilisable sans grand dommage à côté des éditions traditionnelles, comme le prétend B. Non, la nécessité de la révision n'est qu'une *nécessité hypothétique*, c'est-à-dire qu'elle n'est indispensable que si l'on veut atteindre vraiment à la haute perfection désirée par les Éditeurs surtout pour le texte de la Somme Théologique [1] et qui était un idéal inconnu de B. Le Dr. Baeumker a très peu compris quelles étaient les

1. Voici leurs propres termes : « Nobis certe hoc maxime in voto erat, prae aliis s. Thomae operibus, Summam Theologicam in primis, non in sententiis modo, sed et in verbis singulis, suae sinceritati ac puritati accurate restituere. In ea namque versamur minime dubia opinione, praestantissimum opus non esse solummodo incomparabile quoddam doctrinae theologicae et phi-

hautes aspirations des éditeurs pour cette « perfectior editio ». Ce qu'il prétend pouvoir faire avec les 7 mss. c'est justement ce qu'ont voulu éviter les éditeurs, refusant de faire un travail si gros de responsabilité « temere ac praecipiti iudicio ».

Autre chose est de corriger les fautes de la Piana à l'aide de 7 mss. et autre chose de prendre comme base du texte ces 7 mss., ce qu'avait voulu en substance le Dr. B. Dans le premier cas les changements restent localisés et se chiffrent au plus à quelques centaines ; quant au nombre total de ces corrections les lecteurs de la Léonine peuvent être très satisfaits, car les éditeurs ont rectifié le texte de la Piana 1470 fois rien que dans la Iª Pars (environ 460 fois dans le tome IV, qu. 1-49, le reste dans le tome V), ce qui est un beau résultat obtenu seulement avec 7 mss. Dans le second cas, si l'on prend les 7 mss. comme base du texte, les changements se chiffreront facilement à quelques milliers, à supposer que l'on veuille faire ce travail de reconstruction d'une manière logique et résolue pour les moindres détails du texte [1]. Mais alors il faut, surtout pour une édition aussi digne et autorisée que la Léonine, que la base choisie soit absolument sûre et stable, fondée sur l'étude de toute la tradition ou, tout au moins, sur un nombre tel de ses représentants les plus dignes et les plus anciens qu'il ne reste aucun danger de voir ébranler par les quelques manuscrits demeurés inconnus les fondements mêmes de l'édifice construit totalement sur ce nouveau plan. Or, à ces exigences ne suffisent en aucune manière les procédés superficiels et hâtifs de B., ainsi que nous l'avons vu.

Reste donc, en ce qui concerne la révision future de la Iª Pars

losophicae monumentum, quo veritates cujusvis generis stabiliri, et adversi errores everti possint; sed esse simul exemplar praeclarissimum illius elocutionis, quae scientificis tractationibus maxime est accomodata. Una enim cum veritate ac profunditate sententiarum, mirum in modum resplendent in hoc opere congrua verborum proprietas, aptus dicendi modus, lucidissimus ordo, brevitas simul et claritas eloquii. Hae autem praeclarae dotes, qui opus quam maxime exornant ejusque lectionem iucundiorem, et intelligentiam planiorem faciunt, si exscriptorum vitio non raro in editis desiderantur, ope codicum bonae notae quin possint in omnibus locis apte restitui, non dubitamus. Verum haec cujuslibet loci quacumque ratione vitiati restitutio, cavendum nobis erat ne tenere ac praecipiti iudicio fieret. Ad hoc enim opus rite perficiendum et plures codices, iidemque bonae notae, praerequiruntur ; et plurirum temporis impendere oportet in expendendis variis et multiplicibus lectionibus, ut tuto judicari possit quaenam inter omnes tanquam germana lectio Auctoris sit habenda. Qua de causa, cum nec plus temporis nobis suppeteret, nec datum esset, praeter Vaticanos codices, alios melioris notae consulere, satis in hac re facisse videbimur, si perfectioris editionis, quae aliquando curari possit, specimen saltem dederimus (tome IV, p.XIII).

1. Par exemple pour le tome XI (= IIIª Pars, qu. 1-59) il y eut 4600 changements du texte de la Piana. Cf. ibid. la préface. — Baeumker « corrigeait » déjà 38 « fautes » dans la seule 1re question de la I Pars de la Léonine. Or, il y a 119 Questions dans la Iª Pars. Donc le nombre total de corrections nécessaires parce qu'il s'agissait de vraies « fautes » *introduites* selon B. par les éditeurs de la *Léonine*, aurait dépassé sans doute 4.000 !

et le choix définitif d'une base, notre conviction, celle de notre vénéré prédécesseur, exprimée déjà par nous : « Laesam traditionis majestatem, arbitrariae et prematurae textuum recensioni postpositam aeger tulit Constantius, id solemne habens, nihil approbari posse medium inter textum communiter receptum salvandum et recensionem ex integre collecta et intellecta traditione resultantem ; de caetero nemini textum Pianae, sat bonum et authenticum, impedimento esse in discenda thomistica doctrina » (Tome XIV, p. VI.)

Que cette dernière réflexion soit une consolation pour tous ceux qui, *avec nous*, regrettent la lenteur avec laquelle se poursuivait, surtout en ces derniers temps, la publication des Œuvres complètes de saint Thomas dans l'édition Léonine.

Rome, Octobre 1929. P. CLÉMENT SUERMONDT O. P.

LE " CONTRA IMPUGNANTES " DE S. THOMAS

SES SOURCES — SON PLAN

Le *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* est de toutes les œuvres de saint Thomas d'Aquin l'une des moins contestées, soit pour son authenticité soit même pour la date et les circonstances de sa composition. Il ne pouvait guère en être autrement, étant donné le témoignage concordant de tous les catalogues et des premiers biographes. C'est par exemple, le Catalogue officiel [1] qui commence par lui la liste des œuvres du saint :

Primo, Contra impugnantes Dei cultum et religionem, contra Magistros Parisienses, tempore Alexandri Papae IV.

A sa suite, s'inspirant d'ailleurs de son témoignage, viennent les déclarations identiques du catalogue Harléien, du catalogue Ambrosien ; de Nicolas Trivet également, qui appartient lui aussi à cette famille :

Item, Contra Magistrum Willelmum de Sancto Amore et impugnantes religionem, tempore Alexandri Papae.

Ptolémée de Lucques ajoute à ceci l'incipit qui permet d'identifier le traité :

Unus fuit contra Guillelmum de Sancto Amore, qui incipit : Domine, ecce inimici tui sonuerunt.

1. Cf P. MANDONNET, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin* (Fribourg, 1910) p. 29. On trouvera dans cette étude, parue d'abord dans la *Revue Thomiste* (1909-1910) ce texte et celui des catalogues suivants, avec tous les détails utiles sur les sources, la date, la filiation, la valeur de ces divers documents. Il faut tenir compte également, pour le Catalogue Officiel, de l'étude du P. SYNAVE. *Le catalogue officiel des œuvres de saint Thomas d'Aquin*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, III (1928) p. 25-104.

Bernard Guidonis est encore plus explicite :

Tractatus Contra impugnantes religionem, videlicet contra Guillelmum de Sancto Amore et sequaces eius qui incipit : Ecce inimici tui sonuerunt.

La *Tabula* enfin :

Contra impugnantes religionem.

et Laurent Pignon :

Item, contra Guillelmum de Sancto Amore.

redisent la même chose.

Ces premiers renseignements externes ne se bornent pas à affirmer l'authenticité du traité mais fournissent déjà, on a pu le constater, tous les éléments qui doivent permettre de le dater. On le présente en effet comme écrit par saint Thomas sous le pontificat d'Alexandre IV (1254-1261) [Cat. officiel ; Trivet ; Ptol.] ; à Paris [Ptol. ; Guill de Tocco][1] avant même son magistère en théologie [Ptol.][2] ; et l'on y désigne nettement l'adversaire visé par lui, et par le fait même les circonstances qui lui donnèrent naissance : à savoir Guillaume de Saint-Amour et la campagne violente menée par lui « et sequaces eius » contre les Ordres Mendiants [Triv ; Ptol. ; Bern. Guid. ; Tocco]. Il suivrait de là, puisque le *principium* de saint Thomas se tint sans doute en avril 1256, que ce traité, antérieur à son enseignement de maître, viendrait se placer dans le cours des années scolaires 1254-56, à Paris.

Les manuscrits ne sont pas d'un grand secours en cette matière ; ils rapportent simplement, à la façon des catalogues, les adversaires visés par le titre de « impugnantes Dei cultum » et aboutissent par le fait à une conclusion analogue. Les critiques enfin, s'appuyant sur toutes ces données, sont généralement d'accord pour attribuer au premier enseignement parisien de saint Thomas la composition de ce

1. Post hunc errorem praedictus doctor Parisiis destruxit alium de novo exortum ; qui error non fuit ab infideli commentatione exortus, sed a fidelibus... Guilelmo de Sancto Amore, Segero et aliis eorum sequacibus adinventus... Quem libellum ad explicandam eorum malitiam et Dei iustitiam a Dei Vicario implorandam sic incepit : Quoniam ecce inimici tui sonuerunt... Praedictus.. Doctor.. praedictum libellum, quem ad articulos disputans fecerat, publicavit. Cf. P. MANDONNET, *Op. cit.* p. 80.

2. Annorum XXV erat cum primum venit Parisios, ubi infra XXX annum Sententias legit, et conventum in theologia sive licentiam recepit. Infra autem magisterium.. quosdam etiam libellos composuit : unum fuit contra Guillelmum de Sancto Amore, qui incipit : Domine, ecce inimici tui sonuerunt ...Post hoc, ipso magistrato, ferit... PTOLÉMÉE DE LUCQUES, *Historia ecclesiastica*, lib. XXII, cap. 21.

traité, dirigé contre Guillaume de Saint-Amour, ou, plus précisément, car l'accord se fait aussi sur ce dernier point, contre son *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*[1]. Le problème semble donc ne pas offrir de difficulté spéciale, et la présente étude n'aurait point de raison d'être si certains de ses aspects, un peu trop délaissés jusqu'ici, ne demandaient à être mis davantage en lumière ; ils feront mieux connaître, nous l'espérons du moins, en quelles conditions et dans quel but fut composé le *Contra impugnantes*, et mieux saisir, par le fait même, le plan adopté par saint Thomas et la portée de son argumentation.

***

On ne trouve pas, au cours des vingt-six chapitres que compte ce traité, le nom de l'adversaire visé, ni le titre de l'ouvrage à la réfutation duquel s'emploie saint Thomas ; il diffère en cela de la majorité de ses contemporains qui ne se faisaient pas faute, dans leurs écrits polémiques de désigner ouvertement ceux qu'ils attaquaient, auteurs et ouvrages ; d'un Bertrand de Bayonne par exemple qui s'en prenant précisément au *De Periculis* de Guillaume de Saint-Amour ne craint pas d'en donner le signalement concret, d'un saint Bonaventure aussi qui dans son *Apologia pauperum contra calumniatorem* commencera par fournir le titre, l'incipit, les divisions du *Contra Adversarium* qu'il réfute ; de tous les maîtres séculiers, ses adversaires d'alors et de plus tard, Guillaume de Saint-Amour, Gérard d'Abbeville, Nicolas de Lisieux. Saint Thomas est plus réservé qu'eux ; mais son ouvrage tout entier fait connaître suffisamment ceux qu'il vise. Il suffit de rapprocher de l'un ou de l'autre de ses chapitres tel ou tel passage du *De Periculis* pour se convaincre que c'est bien ce dernier qu'il a en vue ; les arguments qu'il recueille et dont la reproduction forme le premier tiers de chacun de ses chapitres, portent avec eux le nom de leur auteur ; on y retrouve, sans la moindre hésitation, Guillaume de Saint-Amour, avec ses thèses préférées, les idées qui reviennent inlassablement sous sa plume, ses formules, son style ; tout y dénonce l'auteur du *De Periculis*. C'est dans la troisième partie du traité de saint Thomas que cette étude se montre

1. Telles sont par exemple les conclusions de De Rubeis, *De gestis et scriptis.*, dissert. XX, c. 1 et 2 ; Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I. p. 287 ; P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, I, p. 71 ; *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, passim ; M. Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, p. 216 ; Bacic, *Introductio compendiosa in opera sancti Thomae*, dans *Angelicum* (1925) p. 239 s ; A. Walz, *Delineatio vitae sancti Thomae Aquin.*, dans *Angelicum* (1926) p. 274.

particulièrement intéressante, c'est-à-dire dans les chapitres VIII à XXVI où il relève les sophismes, les calomnies accumulés contre les religieux, leurs actions ou leurs personnes ; il serait facile de mettre là, en regard de son texte, les passages correspondants du *De Periculis* ; on y verrait reproduites les formules mêmes de Guillaume, ses arguments et jusqu'à l'ordre qu'il leur avait lui-même imprimé.

Il faut se garder cependant d'étendre trop vite à tout le *Contra impugnantes* cette constatation et de le présenter comme étant essentiellement, exclusivement, la réplique apportée au *De Periculis*. En effet, pour peu qu'on veuille mener sérieusement la comparaison, et que reprenant un à un les divers chapitres du *De Periculis* on note les passages qui leur correspondent dans le *Contra impugnantes*, on constate tout d'abord qu'un certain nombre parmi eux n'ont pas de réfutation spéciale dans l'ouvrage de saint Thomas. Il est vrai que tous n'y prêtaient pas : tels les chapitres 9, 10 et 11 qui se bornent à rappeler aux prélats le devoir qui leur incombe de lutter contre les faux prophètes ; tels encore le prologue et les chapitres 1 et 6 qui redisent les grands périls qui menaceront l'Église dans les derniers temps ; et même les chapitres 2, 4 et 5 qui tout en visant certainement Prêcheurs et Mineurs se tiennent encore dans des généralités suffisamment larges pour que le besoin d'une réfutation en règle ne s'en fît pas sentir. D'autres par contre sont relevés, fort nettement, dans le traité de saint Thomas ; ce sont spécialement les chapitres 7, 8, 12 et 13 et en partie le 14e où se trouvaient énumérés les 41 signes distinctifs des faux prédicateurs. Mais leur nombre, on le voit, demeure assez restreint ; il ne peut prétendre épuiser la matière des vingt six chapitres du *Contra impugnantes*. Et de fait il y a dans ce dernier ouvrage toute une partie, et non la moins importante, qui ne semble guère avoir d'attaches avec le *De Periculis* de Guillaume de Saint-Amour. On peut s'en rendre compte en isolant pour les étudier, un certain nombre de problèmes typiques abordés par saint Thomas et qui se prêtent à des conclusions précises. Si en effet certaines questions, sur le travail manuel par exemple, la pauvreté absolue, la mendicité des religieux, agitées, discutées sous toutes les formes et de tous les côtés pendant plus de vingt ans, sont pratiquement inutilisables car elles se pillent, se reprennent, se réfutent inlassablement, et découragent toutes les recherches, il en est d'autres par contre, qui, beaucoup plus caractéristiques, ont grand chance de porter avec elles leur signalement et l'indication de leur provenance. Telles sont par exemple celles des chapitres 13 à 20 sur les défauts des

religieux, des chapitres 24 et 25 sur la proximité des temps de l'Antéchrist et des pseudo-prédicateurs, ses fourriers ; celles aussi des chapitres 2 et 3 concernant le droit d'enseigner réclamé par les religieux et leur incorporation au collège des maîtres seculiers. Or si les deux premières séries (chap. 13-20, et 24-25) conduisent tout droit au *De Periculis* comme à la source où saint Thomas est venu puiser les objections qu'il entendait réfuter, il n'en est plus de même pour les chapitres signalés en dernier lieu ; leur équivalent, même lointain, ne se trouve pas dans le pamphlet de Guillaume de Saint-Amour qui, à part quelques allusions rapides au désir qu'ont les religieux de prêcher et d'enseigner, passe complétement sous silence ces deux points. Le *Contra impugnantes* ne s'est donc pas borné à la réfutation exclusive du *De Periculis* ; c'est une première conclusion qui s'impose.

Mais il devient nécessaire, dès lors, d'orienter un peu différemment les recherches si l'on veut expliciter davantage la portée de ce terme pluriel « impugnantes ». Le champ en est heureusement circonscrit par les problèmes mêmes soulevés en ces chapitres 2 et 3. En les annonçant dans son prologue, saint Thomas avait ainsi présenté l'effort de ses adversaires :

> Sed nunc idem perversi homines astutis consiliis attentant quantum ad religiosos specialiter... volentes quaedam astruere per quae eorum status totaliter destruitur et redditur nimium onerosus et vituperabilis, subtrahendo eis spiritualia solatia et corporalia onera imponentes. Primo enim eis pro posse studium et doctrinam auferre conantur, ut sic adversariis veritatis resistere non possint, nec in Scriptura consolationem spiritus invenire... Secundo, a consortio studientium eos pro posse excludendo, ut per hoc sanctorum vita veniat in contemptum...

Ces indications font évidemment allusion à la situation extrêmement troublée où se trouvèrent au sein de l'Université les religieux mendiants, de 1253 à 1257. On sait en effet qu'à la première de ces deux dates l'opposition qui depuis de longues années déjà couvait contre les Mineurs et les Prêcheurs surtout, éclata violemment. Les maîtres séculiers n'avaient jamais pleinement accepté l'existence de la double chaire de théologie de Saint-Jacques ; la situation de fait créée par l'entrée de maître Jean de Saint-Gilles dans l'ordre des Prêcheurs (22 septembre 1230) et reconnue officiellement par le chancelier, leur tenait à cœur. Dès février 1252 de nouvelles précisions apportées par eux aux statuts de l'Université [1] annonçaient les

1. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartul. Univ. Paris.* I, n. 200, p. 226 s.

premiers coups dirigés contre les religieux. Puis au début du Carême 1254 un malencontreux incident vint mettre le feu aux poudres. Des voies de fait commises contre des clercs appartenant à l'Université, une répression insuffisante, beaucoup trop lente surtout, de la part du pouvoir royal, avaient fait décider la grève universitaire en signe de protestation ; les trois maîtres des réguliers refusèrent de s'y joindre ; des remontrances leur furent faites, conformément aux statuts ; comme ils persistaient dans leur refus, les autres maîtres prononcèrent contre eux l'excommunication et les déclarèrent séparés de l'Université. Les religieux en appelèrent au régent (Louis IX se trouvant alors à la croisade) et au pape. Celui-ci accueillit favorablement leur réclamation et des lettres du 1er juillet, du 21 juillet et du 26 août 1253 intimèrent aux séculiers d'avoir à recevoir les réguliers dans leur sein[1]. Des sanctions devaient punir les résistances. Rien n'y fit ; l'Université se plaignit dans un manifeste adressé au grand public [2], mais ne céda pas. Les menaces continuèrent à pleuvoir. Mais dans les premiers mois de 1254 un revirement s'étant produit dans les dispositions du pape, le parti des maîtres séculiers reprit le dessus et eut la joie de voir reconnaître officiellement par la lettre *Quociens pro communi* les statuts élaborés par eux deux ans plus tôt. Le problème semblait donc résolu contre les religieux quand la mort d'Innocent IV (7 décembre 1254) et l'élection d'Alexandre IV (12 décembre 1254) remirent tout en question. Le nouveau pape prit nettement parti pour les réguliers ; sa lettre du 14 avril 1255, *Quasi lignum vitae* [3], ordonna aux séculiers, sous peine d'excommunication, de recevoir les religieux dans leur collège, nonobstant toutes les décisions antérieures d'Innocent IV. L'ordre était trop précis pour qu'on pût l'éluder ; les maîtres de Paris y parvinrent cependant : ils imaginèrent en effet de se retirer individuellement de l'Université, quitte à se reformer en un autre groupement qui ne portât plus ce nom ; dans ces conditions, prétendaient-ils, les ordres pontificaux ne les atteignaient pas, et ils en appelèrent des excommunications fulminées contre eux. Durant de longs mois la résistance se maintint sur ce terrain ; Rome menaçait et frappait ; Paris temporisait et se dérobait. Quelques tentatives d'arbitrage eurent lieu cependant ; l'une d'entre elles aboutit même au début de mars 1256 mais ne dura guère, et se vit d'ailleurs réprouver par Alexandre IV lorsqu'il en eut connaissance. Dans la lettre du 17 juin 1256 qui condamnait

1. *Ibidem*, n. 222, p. 247 ; n. 224, p. 249 ; n. 225, p. 249.
2. *Ibidem*, n. 230, p. 252-258 ; lettre *Excelsi dextera*, du 4 février 1254.
3. *Ibidem*, n. 247, p. 279-285.

toutes ces tractations le pape renouvelait ses décisions antérieures et de façon spéciale les mesures prises contre Guillaume de Saint-Amour le principal instigateur de la révolte. Une fois de plus l'Université en appela au pape mieux informé ; elle envoya même une première délégation pour plaider sa cause à Anagni ; finalement, en septembre 1256, Guillaume partit lui-même pour la Curie ; il devait y arriver trop tard pour empêcher la condamnation de son *De Periculis*.

C'est donc à ces événements, et plus particulièrement aux deux périodes qui vont d'avril 1523 à février 1254, puis d'avril 1255 à septembre 1256 où se posa dans toute son acuité le problème de la reconnaissance et de l'incorporation des maîtres réguliers dans le collège des maîtres de l'Université, que se rapportent sans aucun doute les chapitres 2 et 3 du *Contra impugnantes*. Il est fort probable dès lors qu'en comparant ces deux chapitres aux nombreux documents dans lesquels les maîtres séculiers formulèrent leurs griefs et exhalèrent leurs plaintes, on parviendra à découvrir les sources auxquelles saint Thomas puisa sa documentation. De fait certains de ces rapprochements se montrent extrêmement intéressants et concluants : ceux entre autres, qu'on peut établir avec l'acte du 2 février 1252, avec le manifeste du 4 février 1254, avec l'appel au pape du 2 octobre 1255. Nous mettons ici en parallèle les objections relevées par saint Thomas aux chapitres 2 et 3 et les passages correspondants des documents indiqués ; la conclusion se dégagera d'elle-même.

Les premières objections du chap. 2 sont moins typiques ; on les retrouve un peu partout dans les divers écrits de cette époque qui traitent de ces matières ; il suffit de signaler qu'on en rencontre quelques unes (la 1e et la 4e du moins) dans le Manifeste du 4 février 1254[1]. C'est un peu plus loin que le rapprochement commence à devenir frappant ; les trois dernières objections en effet recueillies par saint Thomas tendent à montrer que les religieux n'ont pas droit à plus d'une chaire par collège ; voici d'ailleurs ses termes:

Ulterius autem, et si non ex toto doctrinam religiosorum impedire possunt, eam saltem attenuare nituntur dicentes quod in uno religiosorum collegio doctores plures esse non debent, inducentes illud quod dicitur Jacob. III, 1 :

1. Cf. par exemple : « Ceterum cum ab initio sue institutionis elegissent in humilitate perfecta Christo Domino famulari, consequenter nescimus quo ducti spiritu contra evangelicam perfecte humilitatis quam fuerant professi regulam, qua dicit Dominus ad perfectos : « Nolite vocari Rabbi » et paulo post « Ne vocemini magistri » in primo magisterii prohibens appetitum, in secundo magisti etiam interdicens vocabulum, honorem sollemnis magisterii et magistrorum cathedras ambientes... » (*Chartul.* I. p. 253)

Nolite plures magistri fieri, fratres mei ; Glossa : « Plures in Ecclesia ne velitis esse magistri.»

Item Hieronymus, ad Rusticum, et habetur etiam VII, q. 1 : « In apibus princeps est unus ; grues ordine litterato unam sequuntur. » Et infra : « Unus gubernator in navi, in domo unus dominus ». Ergo et in uno collegio religiosorum non debet esse nisi unus magister.

Item. Cum sint multa religiosorum collegia, si unum collegium haberet plures quam unum doctorem, sequeretur tanta multiplicatio religiosorum doctorum quod saeculares magistri excluderentur propter auditorum paucitatem, praecipue cum oporteat in uno studio esse determinatum numerum magistrorum, ne ex doctorum multitudine doctrina sacra veniat in contemptum.

Il suffit de mettre en regard de ces objections relevées par lui les passages suivants :

Ceterum quia preter necessitatem magistrorum multiplicationem maxime super eumdem gregem non solum scriptura divina, verum etiam sacri canones detestantur, dicente beato Jacobo : « Nolite plures magistri fieri, scientes quoniam maius iudicium sumitis » et Gregorius ad Rusticum monachum : « In apibus, inquit, est princeps unus, et grues unam sequuntur ordine litterato », ideo predicti magistri ordinaverunt ut singula religiosorum collegia singulis magistris actu regentibus et unica scola de cetero sint contenta. (Statuts de février 1252 ; *Chart.* I. n. 200, p. 226).

Attendentes nichilominus... vix posse in eadem facultate XII cathedras sustinere propter scolarium apud nos in theologia studentium raritatem... luce clarius previderunt [magistri] quod postquam ex illis XII, novem cathedre, sicut in promptu est, a predictis collegiis irrevocabiliter fuerint occupate, que propter fratrum regentium successionem continuatam ad seculares magistros nunquam deinceps revertentur, due aut tres dumtaxat poterunt superesse que personis secularibus ex omni regione que sub celo est ad studium Parisius confluentibus valeant reservari. Quod si forsan contingeret memorata collegia sibi ad instar fratrum Predicatorum sibi cathedras geminare... inevitabiliter sequeretur seculares scolasticos omnes, canonicis Parisiensibus dumtaxat exceptis, a theologie cathedris Parisiensibus fore in sempiternum exclusos... (Manifeste du 4 février 1254. *Chart. Univ. Paris.* I. n. 230, p. 253 s.)

Le parallélisme est certain et complet. Il devient plus accusé d'ailleurs entre ces mêmes documents et les objections recueillies par saint Thomas en tête de son 3e chapitre, consacré au sujet brûlant de l'incorporation des religieux au collège des maîtres séculiers. Ces objections sont groupées sous trois chefs principaux : le premier en est ainsi annoncé par saint Thomas :

Adhuc autem sua malitia eos instigante conantur ostendere quod religiosi saecularibus, in his quae ad studium pertinent, communicare non debent ;

ut si non ex toto doctrinae amittant officium, tamen in executione officii aliquo modo impediantur.

Et les objections qu'il relève sont les suivantes :

Ad hoc autem ostendendum, inducunt primo illud quod habetur XVI, quaest. 7, cap. *In nova actione* ubi dicitur : « In uno eodemque officio non debet esse dispar professio ; quod etiam in lege divina prohibetur, dicente Moyse : *Non arabis simul in bove et asino*, id est homines diversae professionis in uno officio simul non sociabis » et infra : « Nam cohaerere et coniungi non possunt quibus et studia et vota sunt diversa. »

Item, cum quilibet morem gerere debeat illis quibus convenit, secundum Augustinum, inconveniens videtur ut unus et idem sit de religioso et saeculari collegio simul et semel ; non enim potest simul utrorumque actus imitari.

Item, secundum iuris ordinationem, statutum est ut unus et idem non sit in diversis collegiis saecularibus nisi forte per dispensationem ; multo igitur minus religiosus qui est de collegio suae religionis, poterit esse de collegio saecularium magistrorum.

Item, quicumque sunt de aliquo collegio observare tenentur quae ad illud collegium spectant ; religiosi autem observare non possunt ea quae competunt collegio doctorum et scholarium saecularium : non enim possunt se obligare ad quae alii se obligant, nec iurare quae alii iurant vel alia huiusmodi servare quae alii servant, cum non sint sui iuris sed sub potestate alterius constituti...

Or tout ceci se retrouve dans les documents universitaires :

In quibus omnibus supradictis, non sine gravi iactura sumus experti... necnon veritatem Hispalensis Concilii ubi dicitur : « In uno eodemque officio diverse professionis homines esse non debent ; quod etiam in divina lege prohibetur, dicente Moyse : Non arabis in bove simul et asino, quod est, diverse professionis homines in uno simul officio non sociabis. » Et infra: « Non coherere sibi nec coniungi possunt quibus fuerint studia et vota diversa ». (Manifeste du 4 février 1254 ; *Chart. Univ. Paris.* I, n. 230, p. 257.)

...unanimiter duximus statuendum ut nullus de cetero magister admittatur ad collegium magistrorum nisi prius iuraverit statuta nostra licita et honesta et nobis utilia se firmiter servaturum ; insuper, obligationibus nostris licitis et honestis ac nobis expedientibus, precipue ex tenore privilegiorum nostrorum vigorem habentibus, se concorditer consentire, ut iuxta verbum Augustini non sit pars turpis suo non congruens universo. (Manifeste du 4 février 1254 ; *Chart. Univ. Paris.* I. n. 230, p. 255.)

Ipsi vero magistri... proponere curaverunt... quod ad societatem nemo est cogendus invitus, et ipsi fratres duobus non debent, Universitatis videlicet scolarium et conventus predicatorum, collegiis contineri ; addentes quod dispar ipsorum professio eos eidem Universitati reddit incongruos, et ad sustinenda ipsius onera cuius gauderent commodis, efficit paupertatis conditio impotentes. (Griefs des séculiers, exposés dans la lettre d'Alexandre IV, 12 mai 1257 : *Chart. Univ. Paris.* I. n. 309, p. 355.)

A ces premières difficultés saint Thomas ajoutait un second groupe d'objections qui tendaient à écarter, elles aussi, la communion avec les réguliers : « ut quos a societate vident se non posse efficaci ratione dividere, saltem infamando seiungant » Et les griefs invoqués sont les suivants :

Dicunt enim per religiosos offendicula et scandala excitari, et ideo se debere eorum vitare consortium, secundum praeceptum Apostoli ad Romanos ultimo, 17 : Rogo autem vos, fratres, ut observetis eos qui dissensiones, et offendicula praeter doctrinam quam vos didicistis, faciunt, et declinate ab illis.

Dicunt etiam quod religiosi otiosi vivunt ; unde vitari debent secundum praeceptum Apostoli, II ad Thess. III, 6 : Denuntiamus autem vobis, fratres, in nomine Domini Nostri Jesu Christi ; Glossa : « per Jesum praecipimus » ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate ; Glossa : « id est non communicetis eis qui ambulant inordinate » et non secundum traditionem quam acceperunt a nobis ; et subiungit de labore manuum dicens : Ipsi enim scitis quemadmodum oporteat imitari nos, etc...

On retrouve ces idées exprimées dès 1255, dans la lettre de protestation adressée au pape par toute l'Université (*Chart. Univ. Paris.* I. n. 256, p. 292 ss.)

Sed attendentes minus incommodum nobis fore beneficiis Universitatis carere quam dictorum fratrum societate quam nobis damnosam experimento cognovimus, et universali ecclesie periculosam fore timemus, ulterius pregravari..

...illa ducti potissimum ratione quoniam non solum inter nos, verum etiam per universam ecclesiam, ipsi et eorum fratres, dissensiones, offendicula et alias inordinationes periculosas facere non verentur, cum dicat Apostolus : « Rogo vos, fratres, ut observetis eos qui dissensiones et offendicula preter doctrinam quam didicistis faciunt, et declinate ab illis. » Et alibi : « Denunciamus vobis, fratres, in nomine Domini Iesu Christi, ut substrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate et non secundum traditionem quam acceperunt a nobis ; ipsi enim scitis quemadmodum oporteat imitari nos, quoniam non inquieti fuimus inter vos ». Glossa : « ut illi qui aliena negotia curantes vagantes hac in illac. »

Quelques-unes enfin des objections qui constituent le troisième groupe rapporté par saint Thomas et visant cette fois l'intervention du Siège Apostolique, peuvent se retrouver dans ces mêmes documents ; témoin ce passage de la lettre précitée

...attendentes etiam quod societas non per violentiam solet sed per amicitiam copulari ; considerantes nichilominus quod secundum iuris normam in communionem aut societatem nemo compelli potest vel detineri invitus... (ibidem, p. 293).

qui correspond assez bien à l'objection par laquelle débute ce groupe, chez saint Thomas :

etiam Apostolicam auctoritatem evacuare conantur dicentes quod nec etiam Apostolica auctoritate cogi possunt ut ad suam sociatatem religiosos admittant, quia secundum iuris civilis ordinem nullus ad societatem compelli debet, cum societas voluntate firmetur ; unde nec ipsi compelli possunt aliqua auctoritate ut religiosos in suam societatem admittant.

De ces divers rapprochements qui ne semblent guère contestables une conclusion s'impose : saint Thomas, dans ses chapitres du début au moins, s'est proposé de grouper et de réfuter les arguments produits par les maîtres séculiers, soit dans leurs documents officiels rappelés plus haut, soit en d'autres pièces qui n'ont pas été conservées mais dont l'existence cependant est affirmée par des témoignages du temps : les « exceptiones quod fratres non deberent magistris invitis ad eorum societatem admitti » dont parle Guillaume de Saint-Amour dans son Mémoire justificatif [1] ; les « articuli » composés par Christian de Beauvais et rétractés par lui [2] ; les nombreux pamphlets dont se plaignent les Frères Prêcheurs et le pape Alexandre IV. C'est dans cette littérature polémique que les chapitres 2 et 3 du *Contra impugnantes* ont puisé leur documentation ; il sera nécessaire d'en tenir compte quand on voudra comprendre et expliquer le plan suivi par saint Thomas.

N'est-il pas temps d'ailleurs d'aborder celui-ci ; et ne possède-t-on pas déjà tous les éléments qui doivent assurer la valeur de cette étude ? On serait tenté de le croire puisque, comme on l'a vu, il faut renoncer à utiliser pour la recherche des sources les quatre longs chapitres 3 à 6, malgré ou plutôt à cause même de leurs richesses [3]. Or les autres éléments bien caractérisés qui se rencontrent dans le *Contra impugnantes*, ont été datés déjà : les chapitres du début renvoient aux documents universitaires des années 1253-1256 ; ceux de la fin (13-26) au *Tractatus de Periculis novissimorum tempo-*

1. *Magistri Guillelmi de Sancto Amore Opera omnia*, éd. Constance (1632) p. 95.

2. *Chartul. Univ. Paris.* I. n. 317, p. 366.

3. Ces chapitres qui traitent comme on l'a dit, du pouvoir de prêcher et de confesser, du travail manuel, de la pauvreté absolue, de la mendicité, contiennent respectivement 31, 11, 23 et 44 objections ; ce sont les mêmes textes, les mêmes autorités sans cesse invoqués par les séculiers, sans cesse réfutés par les réguliers, qu'on trouve par exemple dans les questions disputées par saint Bonaventure, la réplique de Guillaume de Saint-Amour, la nouvelle réfutation de saint Bonaventure, les *Collectiones catholicae et canonicae Scripturae* de Guillaume, les ouvrages de Gérard d'Abbeville, le *Manus quae contra* de Bertrand de Bayonne, le *Tractatus pauperis* de Peckham pour ne citer que les traités édités.

rum. Ces derniers toutefois demandent qu'on s'y attarde encore quelque peu, car les renseignements qu'ils peuvent fournir sont loin d'avoir été épuisés. On a signalé au début de cette étude la parenté très étroite qu'il y avait entre les deux ouvrages de saint Thomas et de Guillaume de Saint-Amour; on a même indiqué comme particulièrement nette la critique faire par le premier, des chapitres 7, 8, 13 et 14 du *De Periculis.* Il ne peut être question de mettre ici en face les uns des autres tous les textes parallèles : ce devrait être l'œuvre d'une édition critique du *Contra impugnantes* ; des notes judicieuses permettraient de voir au cours des dix-huit chapitres qui constituent sa troisième partie, à quel passages du *De Periculis* il est fait allusion[1]. Mais voici qu'à serrer de plus près ces comparaisons, une conclusion plutôt déconcertante se dégage : il semble que le traité visé et réfuté par saint Thomas soit, et tout à la fois ne soit pas le *De Periculis* que nous possédons ; si l'on peut constater en effet des points de contact, des identités même, nombreuses et incontestables, l'on est obligé de reconnaître néanmoins qu'il se rencontre tout auprès d'elles des différences, des divergences non moins certaines. Il importe de bien mettre en lumière ce double fait avant d'émettre une hypothèse à son sujet.

Les ressemblances extrêmement prononcées souvent, ne peuvent vraiment pas être mises en doute ; d'ailleurs on ne songe guère à les nier. Il est bon cependant d'en donner quelques exemples qui montreront pourquoi l'accord a pu se faire si facilement entre les critiques quand il s'est agi de voir dans le *Contra impugnantes* une réplique au *De Periculis.* Le plus typique à cet égard, le plus concluant aussi, est fourni par le chapitre 25 de saint Thomas qui apparaît comme la transcription, point par point, argument par argument, du chapitre XIII du *De Periculis.* En cet endroit, Guillaume entendait démasquer les faux apôtres par qui doivent arriver les périls des derniers temps ; il établit que ces séducteurs ne seront ni Gentils ni Juifs, mais chrétiens ; qu'on ne les rencontrera pas parmi les méchants, connus comme tels, mais parmi ceux que l'on considère comme bons ; qu'ils seront adonnés à l'étude des saintes lettres, qu'ils seront même de ceux dont on estime et dont on réclame le conseil ; qu'on les trouvera enfin parmi ceux qui se seront engagés

1. Qu'il suffise d'indiquer ici que le chapitre VII du *De Periculis* se trouve réfuté dans les chap. 23 et 21 du *Contra impugnantes,* le chap. VIII dans le 24e ; le chap. XIII dans le 25e. Quant au chapitre XIV, il comporte une longue série de signes grâce auxquels se peuvent reconnaître les faux prophètes, et pseudo-prédicateurs ; des 41 signes ainsi énoncés, et plus ou moins détaillés, un bon nombre se retrouvent examinés dans les divers chapitres 8 à 22 où saint Thomas défend les religieux des calomnies et des insinuations de tout genre lancées contre eux.

à observer les conseils évangéliques. C'est trait pour trait ce que l'on retrouve dans le chapitre 25 du *Contra impugnantes* ; on ne peut souhaiter parallélisme plus complet, dans la suite du raisonnement, dans les formules employées, dans les autorités citées ; et rien que ce seul chapitre devrait autoriser à conclure que saint Thomas répond à notre *De Periculis*.

On en pourrait dire presque autant si l'on faisait porter l'examen sur le chapitre précédent (24) ; tout le chapitre VIII du *De Periculis* s'y retrouve, avec son affirmation initiale que les jours de l'Antéchrist sont imminents et avec la série des huit signes qui le prouvent péremptoirement. On pourrait faire semblable travail, aboutissant à des conclusions identiques, au sujet des 41 signes fournis par Guillaume dans son dernier chapitre, pour permettre de reconnaître les « pseudos » comme il les appelle. Ils reviennent dans le *Contra impugnantes*, avec les formules mêmes dans lesquelles Guillaume a voulu les couler. Quelques exemples peuvent le montrer surabondamment. Dans ces passages rapides de son chapitre 20 où saint Thomas résume les procédés déloyaux de ses adversaires :

sicut cum dicunt quod non sunt cibis sibi appositis contenti, lautiora quaerentes...
...religiosos pseudoapostolos esse dicunt his signis, quod quaerunt opulentiora hospitia in quibus melius procurentur ; quod procurant aliena negotia ut sic mereantur hospitia ; quod rapiunt bona temporalia illorum quibus praedicant, et alia huiusmodi.

il n'est pas difficile de reconnaître les 26e, 28e, 29e et 20e signes énoncés par Guillaume :

Vigesimum sextum est quod veri apostoli oblatis sibi cibo et potu sunt contenti, nec quaerunt cibaria lautiora...
Vigesimum octavum signum est quod veri apostoli non quaerunt hospitia opulentiora, sive ubi melius procurentur...
Vigesimum nonum signum est quod veri apostoli non laborant curare negotia aliena ut exinde pascantur...
Vigesimum signum est quod veri apostoli non capiunt temporalia bona illorum quibus praedicant...

Les preuves apportées par Guillaume sous chacun de ces signes sont omises par saint Thomas dans le chapitre cité, parce qu'il ne fait que résumer là quelques unes des attaques qu'ont à subir les religieux ; mais en d'autres endroits il cite à la fois l'attaque et les arguments invoqués : tel, par exemple, son chapitre 14 qui reprend le 3e signe de Guillaume de Saint-Amour ; ou son chapitre 12 qui

correspond au 13e de ces signes : « quod veri apostoli non student eloquentiae aut compositioni verborum. » Il est donc hors de doute que saint Thomas connaît et reproduit en le suivant d'assez près, souvent même littéralement, le *De Periculis* de Guillaume de Saint-Amour ; inutile d'insister davantage sur ce premier point.

Mieux vaut plutôt montrer comment l'examen attentif du *Contra impugnantes* suggère une conclusion apparemment contradictoire, à savoir que l'ouvrage réfuté par lui n'est pas le *De Periculis* que nous connaissons, celui que réfuta Bertrand de Bayonne, que condamna Alexandre IV, et qui se trouve publié dans l'édition complète de Constance (1632). Si en effet l'on reprend même les passages qui viennent d'être signalés (à l'exception toutefois du chap. 25 de Saint Thomas), une double constatation s'impose : c'est tout d'abord la présence, à côté des ressemblances certaines, incontestables, dont il a été question, de divergences plus ou moins importantes peut-être, mais très réelles ; c'est en second lieu, que le traité réfuté par saint Thomas est plus abondant en arguments, plus riche en objections que le *De Periculis* que nous possédons. Nous nous bornerons pour illustrer ceci à deux exemples, pris exprès aux chapitres utilisés plus haut ; nous mettrons en regard l'un de l'autre le texte de Guillaume et celui de saint Thomas ; on y verra comment ce dernier s'écarte sur certains points du *De Periculis*, comment aussi les objections qu'il prête à son adversaire sont plus nombreuses et plus détaillées que celles du *De Periculis*. Le premier exemple est emprunté au chapitre 24 du *Contra impugnantes* et au chapitre 8 qui lui correspond dans le *De Periculis* :

De Periculis, c. VIII

Circa octavum, videlicet quod non longe remota sunt illa pericula novissimorum temporum, et quod eorum inquisitio et repulsio non sit amplius differenda, ex eo patet scilicet quia sicut dicit Apostolus I Corinth. 10 : *Nos sumus in quos fines saeculorum devenerunt ;* Glos. « Quia in ultima aetate saeculi sumus » ; ...ergo nos sumus in ultima aetate huius mundi, et ista aetas iam plus duravit quam aliae quae currunt per millenarium annorum ; quia ista duravit per 1255 annos. Verisimile ergo est quod nos

Contra impugnantes, c. 24

Quod autem non longe sunt tempora novissima ex hoc probare volunt quod Apostolus dicit I Cor. X. : *Nos sumus in quos fines saeculorum devenerunt ;* et I Joan. II. : *Filioli novissima hora est ;* et Hebr. X. : *Adhuc modicum aliquantulum qui venturus est veniet et non tardabit ;* et Jacob. 5 : *Ecce Judex ante ianuam assistit.* Ex quibus omnibus habere volunt quod cum a temporibus Apostolorum quando haec dicebantur, iam tantum tempus sit elapsum quod nunc prope immineat tempus Antichristi...

sumus prope finem mundi ; ergo propinquiores sumus periculis novissimorum temporum quae futura sunt ante adventum Antichristi, praecipue cum dicatur Iac. 5 : *Ecce judex ante ianuam assistit ;* Glos. « veniet cito ad retribuendum» Item, ad Heb. 10 : *Adhuc aliquantulum modicum, qui venturus est veniet et non tardabit.* Item, I Joan. 2. *Scimus quia novissima hora est.* Glos. « Scimus quod absque dilatione dies iudicii veniet. » Item, Matth. 20 : *Circa horam undecimam exiit.* Glos. « quae hora est ab adventu Domini usque ad finem mundi » Et certum est quia huius undecimae horae iam transacti sunt 1255 anni. Relinquitur ergo quod in novissimis temporibus sumus...

Praeter has autem praedictas auctoritates, ostendemus per octo signa quod iam praedicta pericula instant.

Primum signum est quoniam iam sunt 55 anni quod aliqui laborant ad mutandum Evangelium Christi in aliud evangelium quod dicunt fore perfectius, melius et dignius quod appelant Evangelium Spiritus Sancti sive Evangelium aeternum... Hoc autem signum est manifestum quod prope est tempus Antichristi de quo dicitur in Psalmo 9 : *Constitue, Domine, legislatorem super eos ;* Glos. « Antichristum legis pravae latorem » ; et in eodem : *Auferuntur iudicia tua a facie eius,* scilicet Antichristi.

Secundum signum est quod illa doctrina quae praedicabitur tempore Antichristi, videlicet Evangelium aeternum, Parisius, ubi viget Sacrae Scripturae studium, iam publice posita fuit ad explicandum anno Domini 1254. Unde certum est quod iam praedicaretur nisi esset alliud quod eam detineret...

Tertium signum est quod sicut

...Ad astruendam etiam suam intentionem, tali ratione utuntur. Ab adventu Christi ultima aetas incepit ; aliae vero aetates non duraverunt ultra mille annos. Cum iam ab adventu Christi multo plures quam mille anni transierint, in brevi huius aetatis est terminus expectandus...

Inducunt etiam octo signa quibus propinquum Antichristi adventum ostendere volunt,

quorum primum videtur sumi ex hoc quod dicitur Dan. 7, de Antichristo : *Putabit quod possit mutare tempora.* Glossa : « In tantam elatus superbiam ut leges et ceremonias mutare conetur » Unde cum quidam iam Christi Evangelium mutare conentur in quoddam aliud Evangelium quod dicunt aeternum, manifeste dicunt instare tempora Antichristi...

Secundum signum assumunt ex hoc quod habetur in Psalmo 9 : *Constitue, Domine, legislatorem super eos.* Glossa : « Antichristum legis pravae latorem ». Unde cum doctrina praedicta quam legem Antichristi dicunt, sit Parisius exposita, signum est Antichristi tempus instare...

Tertium signum assumunt ex hoc

in Babylone reproba, postquam visa est manus scribens: *Mane, Thecel, Phares*, cito secuta est subversio eius, Daniel V ; sic in Babylone dilecta Domini, Isa. 21, id est in Ecclesia, cum iam visa sit dicta doctrina, constat quod prope sunt pericula eius. Sed ista tria verba iam visa sunt scripta in Ecclesia ; scripta enim sunt in illo maledicto libro quem appelant Evangelium aeternum... Primum verbum est *Mane*, id est *Numeravit Deus regnum tuum et conclusit*, ut exponitur Dan. 5 ; ibi enim numeratur regnum Ecclesiae, scilicet evangelium Christi, et concluditur in 1260 annis ab Incarnatione. Item, ibi invenitur *Thecel*, quod est *appensum est in statera, et inventum est minus habens*, ut exponitur Dan. 5 ; ibi enim comparatur Evangelium Christi ad Evangelium aeternum, et invenitur minus perfectionis habens et dignitatis quam Evangelium aeternum... Item in illa scriptura, scilicet in Evangelio aeterno, invenitur *Phares*, quod interpretatur *Divisum est regnum tuum a te*, ut exponitur Dan. 5 ; nam ibi invenitur quod regnum Ecclesiae dividetur post praedictum ab illis qui tenent Evangelium Christi et dabitur tenentibus Evangelium aeternum...

Quartum signum est quod appropinquante fine saeculi et adventu Antichristi, quidam qui apparebunt in Ecclesia sanctiores, cum facient quod displicet Christo, corrigentur per aliquos... Ipsi autem correctores suos tradent in tribulationem et procurabunt ut ab omnibus odio habeantur et ut aliqui ex eis occidantur. Et hoc est quod dicitur Matth. 24 : *Tunc tradent vos in* quod habetur Dan. 5, et Isa. 21. Visa est in Babylone reproba manus scribentis *Mane, Thecel, Phares.* Hanc etiam scripturam iam dicunt esse visam in Babylone dilecta, scilicet Ecclesia. *Mane* enim interpretatur : *Numeravit regnum tuum et complevit,* id est finivit. Per scripturam autem supradictam numeratur regnum Christi : dicitur enim quod durabit usque ad mille ducentos et septuaginta annos. *Thecel* exponitur : *Appensus es in statera et inventus es minus habens,* quia in scriptura praedicta Evangelio Christi praefertur aliud Evangelium aeternum. *Phares* interpretatur : *Divisum est regnum tuum et datum est Medis et Persis ;* et similiter dicunt quod regnum Ecclesiae finietur et ad alios transferetur. Unde sicut scriptura illa signat terminum Babylonis instare, ita etiam haec scriptura signat terminum Ecclesiae...

Alia vero quinque signa sumunt ex evangelio Matthaei ubi Dominus videtur ponere signa adventus sui.

Quartum quidem signum est ex hoc quod dicitur Matth. 24 : *Occident vos et eritis odio omnibus gentibus propter nomen meum.* Dicunt enim quod hoc nunc impletur quia quidam qui in Ecclesia videntur esse sanctiores, correptionem non sustinentes, suos correptores tradunt in tribulationem, et mortem et in odium hominum...

tribulationem et occident vos et eritis odio omnibus hominibus propter nomen meum, et tunc veniet consummatio saeculi...

Quintum signum est quoniam... illi qui videntur sanctiores in Ecclesia reprehendentur de falsa sanctitate et de sua praesumptione ; propter quod multi, scil. tam ipsi quam eorum fautores, scandalizabuntur ; et hoc dicitur consequenter Matth. 24 : *Et tunc scandalizabuntur multi.*

Sextum signum est quoniam... surgent in Ecclesia quidam praedicatores commendantes semetipsos, contra Apostolum II Cor. 10... et isti sub specie sanctitatis multos seducent, id est a consiliis praelatorum ad sua consilia ducent ; et hoc est quod dicitur Matth. 24 : *multi pseudo-prophetae surgent et seducent multos.*

Septimum signum est quod... quidam qui videntur in Ecclesia maxime zelatores fidei et maxime amare Christum, dimittent Evangelium Christi et adhaerebunt Evangelio aeterno, quod ex toto absorbet fidem Christi ; unde refrigescet caritas, qua sermo Christi custoditur... Et tunc implebitur signum Matth. 24 « *Et quoniam abundavit iniquitas... refrigescet caritas multorum.*

Octavum signum est quoniam appropinquante consummatione saeculi annuntiabuntur in Ecclesia signa propinqua consummationis... illis autem signis annuntiatis tunc veniet consummatio ; unde Dominus postquam illa nuntiari praecepit, statim subiungit dicens Matth. 24 : *Et praedicabitur hoc evangelium regni in universo orbe, et tunc veniet consummatio.* Cum ergo iam annuntientur praedicta signa, et necesse sit ea annuntiari, quoniam iam apparent, satis apparet ex verbis Domini quod cito ventura est consummatio saeculi...

Quintum signum sumunt ex hoc quod subditur ibi : *Et tunc scandalizabuntur multi,* etc. Quod dicunt nunc impleri quando religiosi diffamantur et ex hoc homines scandalizantur...

Sextum signum accipiunt ex hoc quod sequitur ibi : *Et multi pseudoprophetae surgent et seducent multos.* Quod dicunt nunc apparere quando religiosi quidem apparent, quos pseudoprophetas nominant, propter hoc quod seipsos commendant et propter alia quaedam huiusmodi...

Septimum signum accipiunt ex hoc quod ibidem subditur : *Et quoniam abundabit iniquitas, refrigescet caritas multorum.* Quod dicunt nunc impleri quando quidam qui videntur in Ecclesia maxime fidei zelatores, dimittunt Evangelium Christi et adhaerent Evangelio aeterno ; in quo ostenditur caritatem quam habere debent ad Christum refriguisse...

Octavum signum sumunt ex hoc quod ibi subditur : *Praedicabitur hoc Evangelium in universo orbe ;* quod impleri dicunt per se ipsos qui haec signa et pericula annuntiant quae ab omnibus annuntiari volunt secundum illud II Tim. 4 : *Praedica verbum, insta opportune, importune ;* in tantum quod eos qui huiusmodi signa non praedicant, dicunt esse pseudo apostolos, quia non habent oculos ante et retro, id est ad cognoscendum praeterita et futura, sicut animalia de quibus legitur Apoc. 4...

Comme il est facile de le constater, bien que dans l'ensemble saint Thomas suive très certainement le *De Periculis* et le réfute, le texte qu'il connaît et attaque, s'écarte en un certain nombre de points cependant du texte de Guillaume : les deux premiers signes de l'évènement de l'Antéchrist sont intervertis ou du moins modifiés chez saint Thomas, le huitième est assez profondément remanié ; et dans les autres des nuances assez importantes ont été ajoutées ou retranchées, spécialement en ce qui concerne les chiffres et les calculs apocalyptiques dans lesquels Guillaume et son école excellent : les dates précises de 1254 pour l'introduction de l'Évangile Éternel à Paris, des 1255 années déjà écoulées depuis l'Incarnation du Christ sont omises dans saint Thomas ; la date de 1260 citée à propos de l'exégèse de *Mane, Thecel, Phares*, est modifiée ici : usque ad mille ducentos et septuaginta annos. — On pourrait, il est vrai, objecter à ceci que saint Thomas cite ses sources de façon assez large et ne s'astreint pas à les suivre jusque dans les moindres détails. C'est pourtant ce qu'il a fait dans son chapitre 25 où il reprend point par point l'argumentation de son adversaire : et cet exemple doit faire réfléchir ; d'autant plus que dans le chapitre que l'on vient d'étudier, les termes mêmes dont il se sert, la façon dont il annonce et numérote les arguments, inclinent à penser qu'il suit de près le texte qu'il veut réfuter. Aussi est-il fort probable que les divergences signalées doivent avoir une autre cause que la simple fantaisie d'un auteur reproduisant ses sources grosso modo.

Un second exemple, qui suggérera les mêmes conclusions, peut être fourni par le chapitre 14 du *Contra impugnantes* : « De hoc quod religiosi detractoribus suis resistunt. » On reconnaît dans ce simple titre l'un des signes invoqués par Guillaume de Saint-Amour à l'appui de sa thèse que les religieux sont les ministres de l'Antéchrist. Dans le chapitre qu'il consacre à sa réfutation, saint Thomas a rassemblé les arguments produits à ce sujet par les adversaires des religieux ; ils sont au nombre de six.

I Cor. 12, super illud : *Nemo potest dicere : Dominus Jesus*, dicit Glossa...
II Cor. 12 : *Signa Apostolatus mei facta sunt super vos in omni patientia.* Glossa... ...Ergo debent sustinere in patientia suos detractores et non eis resistere
Gal. 4 : *Ergo inimicus vobis factus sum, verum dicens vobis ?* Glossa...
Praeterea, Phil. 3, super illud : *Videte canes*, etc, dicit Glossa...
Item, Gregorius dicit in Pastorali : « Qui prava studet agere..

Enfin le sixième argument invoque à la file les autorités de Prov.

IX, 8 ; Eccl. XXI, 7 ; Rom. XII, 14 ; Luc. VI, 18 et I Cor. IV, 12. Si l'on met en face de ces développements le texte correspondant du *De Periculis* (chap. 14, sign. 3) on le trouve beaucoup moins complet. Guillaume dit en effet :

Tertium signum est quod veri Apostoli, si arguantur, patienter sustinent : II ad Cor. 12 : *Signa apostolatus mei facta sunt super vos in omni patientia*, Glossa : « Patientiam commemorat quae ad mores praedicatoris pertinet »,. Qui ergo non sustinent correctionem veri apostoli non sunt ; immo ostendunt se non esse Christianos : I Cor. 3 : *Nemo potest dicere : Dominus Jesus, nisi in Spiritu Sancto*, Glossa : « Humiliari debent Christiani ut patiantur se argui, non adulationibus deliniri. » Item tales ostendunt se esse carnales, licet simulent se esse spirituales : Gal. 4 : *Ergo factus sum vobis inimicus verum dicens* : Glossa : « Nemo carnalis vult se argui errantem. » Illi ergo praedicatores qui correctionem non sustinent, non videntur esse veri Apostoli, sed pseudo.

Comme on le voit, les arguments invoqués dans ce passage répondent aux objections 2, 1 et 3 relevées par saint Thomas ; pour trouver l'origine des autres, il faut se reporter au 16e des signes détaillés par Guillaume dans ce même chapitre ; on y trouvera le long développement qui constitue le quatrième objection de saint Thomas : « Decimum sextum signum est quod Pseudo quando praedicatur aliquid veritas eis insolita et aspera, irritantur et latrant in contrarium » Suit le texte de Phil. III, 2. et les deux Gloses qui le commentent. Quant à la cinquième objection et à la sixième, le *De Periculis* n'en fournit pas trace. Dans ce chapitre donc, comme dans celui qui a été examiné auparavant [1], on voit à n'en pas douter, que saint Thomas connait et réfute le *De Periculis* dont il cite les arguments et jusqu'aux propres formules ; l'on est forcé de reconnaître cependant que le texte qu'il a sous les yeux et auquel il répond est autrement disposé et plus longuement développé aussi que le *De Periculis* que nous possédons.

Faut-il en conclure que ces développements ont été forgés par lui de toutes pièces pour les besoins de la cause ? Il ne semble pas ; car partout, dans ces deux chapitres comme dans tous ceux auxquels pourrait s'étendre l'étude, saint Thomas, sans aucune différence entre les uns et les autres, présente tous ces arguments comme éma-

1. Il ne sera pas inutile sans doute de faire remarquer que l'on a choisi intentionnellement pour établir ces comparaisons, deux chapitres dans lesquels la parenté avec le *De Periculis* est particulièrement accentuée ; aussi les divergences sont-elles moins considérables que dans tel ou tel autre chapitre qu'il eût été plus facile de prendre, mais où le premier élément n'eût plus été aussi sensible. On pourrait pour s'en convaincre examiner les chapitres 15-19 du *Contra impugnantes* en les rapprochant du même chap. 14 du *De Periculis*.

nant de ses adversaires. Faut-il dire alors qu'il les a empruntés à un autre auteur ? Non plus. Pour peu, en effet, que l'on étende le champ des recherches aux autres ouvrages de Guillaume de Saint-Amour, et tout spécialement à l'énorme machine de guerre qu'il a baptisée du nom de « Collectiones catholicae et canonicae Scripturae » on y retrouve comme leur style le laissait bien pressentir, presque toutes les autres objections relevées par saint Thomas dans son *Contra impugnantes* ; il suffit pour compléter la documentation et le jeu des références de lire les longs développements consacrés par Guillaume aux 51 signes caractéristiques des pseudo-prédicateurs. C'est ainsi par exemple que la question citée plus haut de l'attitude des religieux vis-à-vis de leurs adversaires est longuement étudiée dans les 27e et 30e signes des *Collectiones* où près de dix pages lui sont consacrées au lieu des quelques paragraphes qu'on trouvait dans le *De Periculis* ; dans ces pages [1] on rencontrera en plus des objections déjà identifiées les 3e, 5e et 6e que reproduit saint Thomas dans son chapitre 14. Et il pourrait en être ainsi pour tous les autres passages du *Contra impugnantes* : la majeure partie des attaques dirigées contre les religieux ont grande chance de se rencontrer dans le volumineux recueil de textes composé par Guillaume.

Et pourtant, ce ne sont pas ces *Collectiones* que réfute saint Thomas, puisque leur composition est postérieure de neuf ou dix années à son propre traité, qu'elles ont été écrites par le maître séculier alors exilé dans sa ville de Saint-Amour [2], bien après la publication du *Manus quae contra* qu'il prétend réfuter [3]. Bien plus, elles connaissent le *Contra impugnantes*, comme il est facile de s'en convaincre en lisant attentivement l'ouvrage de Guillaume ; il s'en prend en effet à saint Thomas et reproduit pour leur opposer sa réponse, bon nombre des arguments invoqués par le maître Dominicain [4]. Mais

1. Guill. de Sancto Amore, *Opera omnia* (Constance, 1632) p. 428-438.

2. *Ibidem*, p. 118.

3. *Ibidem*, p. 190.

4. Ici encore une édition critique du *Contra Impugnantes* pourrait signaler les divers passages auxquels fut donnée la réplique dans les *Collectiones canonicae scripturae*. Un exemple suffira pour illustrer ceci. Dans son chapitre 19, saint Thomas prouve par l'exemple des saints qu'il n'est pas toujours interdit de fréquenter la cour des rois et des princes ; il cite à l'appui de sa thèse les exemples de Joseph, Moïse, Nathan, Daniel, Mardochee, et dans le Nouveau Testament ceux dont parle saint Paul dans l'épître aux Philippiens, puis saint Sébastien, SS. Jean et Paul et saint Grégoire. — Guillaume de Saint-Amour recueille cette déclaration et la reproduit, à son 21e signe (p. 417) : « Sed forte obiciet aliquis Regularis, vel Praedicator, palatiorum frequentator et curiarum amator dicens: Nonne Joseph moratus est in palatio regis Pharaonis. Gen. 39 ; et Moyses in palatio filiae Pharaonis. Exod. 2 ; et Daniel in domo regis Babylonis.. Dan, 1 ; et Mardochaeus in palatio regis Assueri. Esther, 5 ; In Novo etiam Testamento nonne Sebastianus habitavit in domo Diocletiani imperatoris ; Joannes et Paulus in curia Constantini ? Nonne etiam in palatio Caesaris quidam sancti habitabant de quibus dicit Apostolus, Phil. ult. »

dans ces conditions une seule conclusion possible semble devoir se dégager : ce que saint Thomas réfute dans la troisième partie de son traité est un ouvrage de Guillaume de Saint-Amour, qui en bien des points se confond avec notre *De Periculis* mais qui s'en sépare cependant en d'assez nombreux détails ; un ouvrage qui porte incontestablement la marque du maître séculier et qui, sans toutefois se confondre avec elles, se rapproche assez près de ses *Collectiones catholicae Scripturae*. En définitive ce ne serait pas à notre *De Periculis* qu'aurait répondu saint Thomas mais à un ouvrage intermédiaire entre lui et les *Collectiones*.

Or cet ouvrage. nous croyons pouvoir l'identifier. Il n'est autre que la quatrième ou plutôt même la cinquième édition du *De Periculis*, due à la plume de maître Guillaume de Saint-Amour, et parue vraisemblablement vers le mois d'août 1256.

L'existence de cette nouvelle édition, on peut même dire de ce nouveau traité, est connue à coup sûr, encore que nul exemplaire, à notre connaissance du moins, n'en ait été jusqu'ici signalé. Quand en novembre 1256 Guillaume de Saint-Amour porteur de la lettre des chapitres rémois[1], parvint à la Curie (Anagni, puis Rome) ce fut pour apprendre que son *Tractatus De Periculis novissimorum temporum* avait été condamné, depuis le 5 octobre par Alexandre IV et que les maîtres de Paris qui l'avaient précédé : Eudes de Douai, Christian de Beauvais, Nicolas de Bar, avaient dû faire pleine soumission et amende honorable. Il se résolut à lutter à Rome comme à Paris. Mais sa cause était difficile ; de lourdes charges pesaient sur lui ; il eut bientôt à comparaitre devant un tribunal composé de plusieurs cardinaux, pour répondre aux nombreux chefs d'accusation lancés contre lui. C'est à cette occasion qu'il écrivit le Mémoire justificatif, publié parmi ses œuvres [2]. Or vers la fin de ce Mémoire il aborde le sujet du *De Periculis*, et sa défense se ramène à ceci : « C'est à la demande des prélats de France, soucieux de défendre l'Église gallicane commise à leur soin contre les périls des derniers temps, que les maîtres de Paris ont entrepris de rassembler tous les passages d'Écriture ou des Pères qui traitent de ces questions. J'ai collaboré à cette collection avec les maîtres de théologie et de décret, et nous avons classé le tout sous certaines rubriques. Mais ce volume a été soumis à des retouches successives, et ce jusqu'à cinq fois ; on l'a

Salutant vos omnes sancti, maxime autem qui de Caesaris domo sunt. Non est ergo illicitum viris sanctis et religiosis praedicatoribus in curiis principum commorari.» On pourrait de même rapprocher le chapitre 16 de saint Thomas du 27e signe de Guillaume, etc.

1. DENIFLE-CHATELAIN, *Chart. Univ. Paris.* I. n. 295, p. 341.

2. *Opera omnia* (Constance, 1632) p. 88-110.

remanié plus ou moins profondément, corrigé souvent, on y a retranché, ajouté, précisé bien des choses. Or, autant que j'ai pu m'en rendre compte en examinant le volume que vous m'avez remis, (il s'agit de l'exemplaire condamné par le pape) il représente la troisième édition de notre compilation. Celle-ci a donc été deux fois encore revue, corrigée et modifiée. J'ai la ferme conviction que si au lieu de cette édition le seigneur pape, auquel je me soumets d'ailleurs de tout cœur, avait eu entre les mains la quatrième ou la cinquième, loin de la réprouver, il l'eût plutôt approuvée car elle ne contient rien qui puisse offenser une âme chrétienne[1]. » Étant donné le caractère trop bien connu par ailleurs de Guillaume de Saint-Amour qui dans toute cette lutte contre les religieux ne chercha jamais que faux-fuyants, mesures dilatoires, échappatoires de toutes sortes à chaque fois que Rome prenait une décision, on aurait pu se demander à la lecture de cet étrange plaidoyer s'il n'y avait pas là quelque nouveau subterfuge de sa façon. Ce qui a été dit plus haut du *Contra impugnantes* et de l'œuvre qu'il vise, montre qu'il n'en est rien et que ses explications peuvent être considérées comme exactes.

Guillaume a en effet remanié bien des fois et profondément le factum qu'il lança contre les religieux. Il suffit pour s'en rendre compte de comparer l'un à l'autre ses deux traités édités : le *De Periculis* et les *Collectiones* ; car, comme le perçut fort bien Clément IV à qui Guillaume ne craignit pas de dédier ce dernier ouvrage en 1266, « licet interdum alias oras circumeat, veterem tamen multum sapit, et cum excussus et discussus coloratus in aliquo videatur, totam primi substantiam comprobabitur retinere[2]. » On verra comment les thèses encore sommaires dans le premier traité, sont amplifiées, développées dans le second à grand renfort de textes d'Écriture, de gloses, de citations de Pères ; tout a été retouché, le plan entre autres profondément remanié ; l'agencement en est tout différent, mais les divers morceaux se retrouvent fort bien, à l'exception de quelques uns, plutôt rares d'ailleurs, qui ont été supprimés. Le sens dans lequel s'est opéré le travail de retouches est facile à déterminer. Pour le

1. *Ibidem*, p. 109 s.

2. *Chart. Univ. Paris*, t. I. n. 412, p. 459. — Inutile de dire que les *Collectiones* ne peuvent à aucun titre prétendre à être identifiées avec la 5e édition de l'ouvrage dont parle Guillaume dans son Mémoire justificatif de 1257, puisque comme il a été dit plus haut, elles sont postérieures à sa condamnation, écrites en exil, postérieures aussi aux deux traités de Bertrand de Bayonne et de saint Thomas. Mais dans ces pages interminables Guillaume donne toute sa mesure et détaillant tous ses griefs, il reste néanmoins dans la note originale de son *De Periculis*. Pour bien comprendre dans quel sens a dû se développer la rédaction de celui-ci et voir jusqu'à quels extrêmes il aurait pu être porté si la condamnation de 1256 n'avait arrêté cette œuvre après son cinquième remaniement, il est bon de le comparer aux *Collectiones catholicae et canonicae scripturae*.

fixer davantage on peut ajouter à ces deux traités les sermons que l'on possède de Guillaume de Saint-Amour et qui datent eux aussi, comme le *De Periculis* de l'année 1256, l'un du 1er mai, l'autre du 13 août [1] ; ils fournissent des jalons précieux pour suivre les progrès de l'attaque. Il faudrait enfin insérer entre le *De Periculis* et les sermons d'une part, les *Collectiones* d'autre part, les renseignements fournis par le *Contra impugnantes* au travers duquel il est possible d'entrevoir, de reconstituer presque, la 4e ou 5e édition du *De Periculis*.

C'est à l'une ou à l'autre en effet, et plus probablement à la dernière, que saint Thomas eut affaire. Par là seulement peuvent s'expliquer toutes les constatations faites plus haut, et les antinomies apparentes auxquelles on a abouti. Dans cette nouvelle édition en effet, Guillaume dut conserver bien des éléments de la troisième (celle qui fut condamnée et qui a été publiée parmi ses œuvres) ; on comprend dès lors que certains chapitres de saint Thomas accusent une réelle parenté avec tel ou tel passage du *De Periculis* que nous possédons. Sur bien des points cependant, Guillaume retoucha son œuvre ; ainsi s'expliquent les divergences signalées plus haut, les modifications ou atténuations par exemple que trahit le chapitre 24 du *Contra impugnantes*. D'autre part le sens dans lequel Guillaume revit et remania son traité est très net, si l'on tient compte des données fournies par les sermons et de l'aboutissant que constituent les *Collectiones* : il ajouta sans se lasser de nouveaux arguments, il amoncela de nouvelles autorités en plus de ce que contenait déjà sa troisième édition ; de là vient que dans son chapitre 14, saint Thomas connaît deux fois plus d'objections que ne comportait le passage correspondant du *De Periculis* (3e éd.) ; de là vient surtout qu'il y a du VIIIe au XXVIe chapitre du *Contra impugnantes* des chapitres entiers qui n'ont même pas leur équivalent dans le *De Periculis* édité, et que l'on croirait par contre inspirés des *Collectiones* si l'on ne savait cet ouvrage de beaucoup postérieur [2]. On comprend enfin à quoi tiennent, indépendamment de leur génie personnel, les différences qu'il est si facile de relever entre les deux traités, de saint Thomas et de Bertrand de Bayonne [3], qui visent cependant un

1. Ce sont les sermons · in die Sanctorum Apostolorum Philippi et Jacobi (éd. Constance. p. 491-506) et De Pharisaeo et publicano (p. 7-16). Leurs dates peuvent être déterminées en utilisant principalement les données fournies par le Mémoire justificatif de 1257.

2. C'est d'ailleurs ce rapprochement très accusé que l'on peut constater avec les *Collectiones*, plus prononcé encore qu'avec le *De Periculis*, qui engagerait à voir dans le traité réfuté par saint Thomas plutôt la cinquième que la quatrième édition faite par Guillaume.

3. Il s'agit du *Manus quae contra*, édité par M. Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universitat Paris*, Münster. 1920. p. 36-168. Cette réfutation du maître franciscain porte

seul et même adversaire. Le dernier ne connut de l'ouvrage de Guillaume de Saint-Amour que la troisième édition ; peut-être même en eut-il seulement connaissance à la Curie romaine où les deux messagers de saint Louis, maître Jean et maître Pierre, l'apportèrent au mois de septembre 1256 sans doute [1], et c'est là qu'il en aurait écrit la réfutation [2]. L'édition dont saint Thomas avait le texte sous les yeux était bien plus complète, autrement disposée aussi ; sans doute datait-elle du mois d'août ou septembre [3], avant que Guillaume n'entreprît à son tour son voyage vers la Curie. Selon toute vraisemblance, ce fut à la fin de ses vacances universitaires, ou tout au début de la nouvelle année scolaire, la première de son enseignement comme maître [4], que saint Thomas composa (septembre-novembre 1256) la réfutation que nous possédons et dans laquelle ne se trouve nulle part d'allusion à la condamnation encourue par le maître séculier [5].

Quand on parcourt le *Contra impugnantes* et quand surtout on le compare aux deux autres opuscules de saint Thomas qui lui sont apparentés, le *De Perfectione vitae spiritualis* et le *Contra retrahentes a religionis ingressu*, on est plutôt défavorablement impressionné par le premier en date de ces ouvrages. Il est loin d'avoir la noblesse de ton et la netteté de lignes du *De Perfectione* ; il semble, en un amoncellement confus de textes et de citations, agiter des problèmes trop nombreux et trop divers. On serait tenté, en particulier, de lui reprocher surtout deux choses : un plan beaucoup trop lâche, et une énumération fort insipide d'objections et d'arguments de toutes sortes. Ce jugement, qui demanderait d'ailleurs à être très nuancé, ne résiste pas à l'examen impartial, pour peu qu'on replace le *Contra impugnantes* dans son cadre historique et que profitant des préci-

exclusivement sur les thèses soutenues par Guillaume dans son chapitre XII sur la pauvreté absolue, le droit à l'aumône, le travail manuel (réfutées respectivement dans les chap. 1-4, 5, 6-12 du *Manus quae contra*) et sur celles du chap. II relatives à la prédication (*Manus quae contra* ch. 13-18).

1. Denifle-Chatelain, *Chartul. Univ. Paris.* I. n. 289, p. 334.

2. Ainsi s'expliquerait comment Gérard d'Abbeville n'avait pu encore se procurer à Paris copie de ce traité, dont un exemplaire, à son grand scandale, avait été conservé « in archa seu armario S. Petri » *Chart. Univ. Paris.* I. n. 368, p. 317.

3. On conçoit mal, en effet, que le roi eût transmis à Rome un texte périmé si les nouvelles éditions avaient été publiées déjà quand partirent pour la Curie ses deux envoyés.

4. Ce qui s'accorderait avec la notice de Ptolémée de Lucques rapportée au début de cette étude.

5. La condamnation du 5 octobre ne dut être connue à Paris que vers la fin de novembre ou au début de décembre. Par contre saint Thomas mentionne (chap. 14) la condamnation prononcée le 23 octobre 1255 contre l'« Introductorium in libro Joachim compositum, quod est ab Ecclesia reprobatum. »

sions apportées par les études qui précèdent, on essaye de mieux comprendre à leur lumière son but, sa méthode et sa portée. On se voit alors obligé d'avouer que ce premier traité polémique de saint Thomas est heureusement conçu et fortement agencé, qu'il n'est pas surtout la sèche et fastidieuse énumération de textes qu'une lecture trop rapide pourrait faire croire.

Mais il faut pour cela le replacer dans les circonstances qui l'ont vu naître. Or l'année scolaire 1255-56, comme on l'a signalé plus haut, fut pour les Frères Prêcheurs une des plus graves que leur *studium generale* de Paris ait jamais eu à traverser. Malgré les interventions d'Alexandre IV, malgré sa bulle *Quasi lignum vitae* (14 avril 1255) la situation des religieux dans l'Université de Paris était loin d'être réglée ; les décisions de Rome semblent au contraire avoir occasionné une recrudescence d'hostilité et rendu la situation plus inextricable que jamais. L'Université n'existait plus ; les maîtres séculiers du moins, pour échapper aux injonctions pontificales, s'en étaient retirés et s'étaient reformés à côté en une corporation qu'ils prétendaient ainsi n'être pas atteinte par les ordres du pape. Ils en avaient également appelé à Rome et s'étaient plaints hautement dans leur lettre du 2 octobre des injustices dont ils étaient l'objet. Mais ils s'étaient gardés de désarmer; dès la reprise des cours leur hostilité s'était faite plus vive encore ; elle dépassait d'ailleurs les simples questions de chaires ou de maîtres ; elle se manifestait dans les prédications au peuple qu'elle ameutait contre les religieux mendiants ; elle essayait de toutes façons de rendre à ces derniers la vie impossible, et décembre 1255, janvier 1256 marquèrent le point culminant de ces violences. Pour se protéger et se défendre, les Prêcheurs avaient à nouveau recouru au pape ; ils avaient également réclamé la protection du roi ; ce fut avec un certain attirail militaire que Florent de Hesdin put en septembre 1255 commencer ses cours ; ce fut aussi grâce à la protection des archers royaux que le couvent de Saint-Jacques, au début de 1256, échappa aux menaces des séculiers. Les interventions du pouvoir royal aboutirent cependant à procurer une certaine trêve ; à la fin de février 1256 des tractations furent entreprises en vue d'un arbitrage qui résolut le différend ; on était près d'y arriver quand l'intransigeance des maîtres séculiers, qui tenaient à poser leurs réserves et demandaient même un sursis pour les défendre, le fit échouer. Toutefois sous les mêmes influences pacifiques, une composition amicale intervint (1er mars). Elle ne dura guère ; assez pourtant pour permettre à saint Thomas que le chancelier,

Aymeric de Veyre, avait précédemment admis à la licence en théologie, de tenir dans le calme son *principium*, au début d'avril. Mais cette trêve cessa bientôt. Des lettres impératives du pape, encore ignorant des derniers évènements, continuaient à arriver, et agitaient à nouveau les esprits. Cette agitation se traduisit alors surtout par les pamphlets, libelles, traités de toutes sortes que composèrent les maîtres séculiers (théologiens et décrétistes), par le *De Periculis* de Guillaume de Saint-Amour entre autres, entrepris à la demande des évêques auteurs du compromis du 1er mars. Ses éditions se succédèrent rapidement, amplifiant toujours l'ouvrage primitif, dénonçant les dangers imminents que sous une apparence de science, de piété, de renoncement au monde, de faux prophètes devaient faire courir à l'Église, et qu'il importait de réprimer par tous les moyens ; trois éditions avaient ainsi paru de mars à juillet. A ces attaques, Guillaume joignait ses prédications non moins virulentes ; et peu à peu les idées pénétraient les masses ; comme le dit Humbert de Romans dans sa lettre encyclique d'avril 1256, le peuple de Paris n'accorde plus créance aux Prêcheurs, et si Dieu n'intervient, il en sera bientôt de même par toute la France. Contre ces mesures les religieux se défendaient : à la Curie, le maître général des Prêcheurs obtint du pape toutes promesses et assurances; de retour en France pour le chapitre général qui se tint en juin à Paris, il intéressa Louis IX à sa cause et obtint que celui-ci dépêchat deux messagers auprès du pape pour soutenir le parti des frères. Il ne craignit pas non plus de s'attaquer à celui qui menait toute l'opposition, et il dénonça aux prélats des deux provinces de Sens et de Reims les écrits de Guillaume de Saint-Amour. Celui-ci comparut devant ses juges, se disculpa et proposa même à son adversaire d'en appeler à un concile. Il sentait cependant que la situation devenait chaque jour plus délicate ; dans un sermon (du 30 juillet sans doute) il avait parlé des mesures et des sanctions que l'on tâchait d'obtenir contre lui ; c'est pourquoi après les émissaires royaux, après ses collègues de la faculté de théologie, il se résolut à partir à son tour pour Anagni. C'est à ce moment, sans doute entre le départ de Guillaume et l'époque où la condamnation du *De Periculis* fut connue à Paris, que saint Thomas composa son *Contra impugnantes*.

Dans tout ce conflit, où plus que les autres il se trouvait être personnellement en jeu, il n'avait pu intervenir activement ; il n'avait pas alors à juger les évènements, et d'ailleurs il était nécessairement solidaire de ses frères et de son Ordre. Du moins pouvait-il, en se plaçant sur le terrain des idées et des doctrines, rendre ser-

vice aux siens en montrant l'iniquité du traitement qui leur était infligé, la fausseté des motifs allégués par les maîtres séculiers pour justifier leur conduite, l'inanité de tous leurs raisonnements et l'injustice flagrante des calomnies qu'ils répandaient contre les religieux. Il était utile, urgent même, d'opposer au flot montant de ces attaques une réponse décisive, nette, vengeresse. C'est à cette œuvre qu'il s'employa et cette idée explique l'économie de son traité. Il importait tout d'abord de rassembler tous les reproches, tous les arguments formulés contre les religieux, sous peine de s'avouer vaincu ou de se reconnaître impuissant à les réfuter. Cette première tâche était d'ailleurs relativement facile ; tant de pièces officielles, depuis trois ans déjà, avaient exprimé les griefs des maîtres séculiers et redit leurs doléances ; tant d'écrits avaient été colportés, tant de questions disputées en public dont les reportations demeuraient ; l'ennemi enfin avait composé de toutes ses raisons un véritable arsenal, le *De Periculis*, qui se transmettait partout, et dont on pouvait aisément se procurer copie ; saint Thomas en connut la quatrième, ou plutôt même la cinquième édition. Il ne s'agissait plus dès lors que de faire de ces pièces éparses un tout organique et de réfuter ces objections. Il y réussit merveilleusement, et l'on ne peut qu'admirer comment il parvint à grouper tout ceci d'une façon ordonnée, logique et vraie. Car il ne se borna pas simplement à établir entre les objections qu'il avait collectionnées un lien plus ou moins artificiel, suffisant cependant pour donner de l'unité à son œuvre : il tint surtout à mettre en pleine lumière les buts plus ou moins avoués que se proposaient les adversaires, et les procédés savamment conçus et mis en œuvre par eux pour ruiner le crédit, la vie même des ordres religieux dont ils redoutaient l'influence intellectuelle et morale.

Or cette campagne, il faut le reconnaître, était savamment menée contre les fils de saint François et de saint Dominique. Ces derniers en particulier ont pour mission de prêcher à tous les vérités qu'ils ont contemplées et dont ils vivent ; il faut à tout prix empêcher qu'ils le puissent faire, et, supprimant ainsi ce qui est leur raison d'être, rendre du même coup leur Ordre inutile. On s'efforcera donc de les détourner de l'étude sacrée, de leur rendre tout enseignement sinon impossible, du moins aussi atténué qu'il se pourra ; pour cela on restreindra leurs droits, on ne leur accordera qu'une seule chaire à l'Université, on leur refusera les privilèges des autres maîtres en les rejetant du collège des séculiers. On essayera également sur tous les autres terrains où tendrait à se manifester leur activité : prédication,

confession, etc., de les tenir constamment à l'écart et de ne leur reconnaître aucun pouvoir. Ceci d'ailleurs ne doit point suffire; il faut leur rendre études et apostolat matériellement impossibles, en les astreignant au travail manuel, et pour cela ne pas hésiter à s'en prendre à ce renoncement total sur lequel est basée leur vie religieuse; il faut le dénoncer sans trêve comme contraire à la loi divine, comme faux et dangereux ; il faut bien montrer qu'il ne confère en aucune façon le droit à vivre des aumônes du prochain ; on fera ainsi coup double en les obligeant à abandonner l'étude afin de gagner leur pain et en tarissant dans leur source les secours qui leur venaient des fidèles ; devant la pauvreté devenue pénible, les vocations se feront sans doute moins nombreuses, et ce sera déjà un premier résultat acquis. D'ailleurs cette œuvre de désaffection doit se poursuivre par tous les moyens : il ne faut pas hésiter à dénoncer les défauts de ces religieux, à montrer les intentions plus ou moins nobles et pures qui se cachent derrière leurs apparentes vertus, humilité, zèle, etc.; à relever sans pitié tous leurs travers, leurs défauts, les excès auxquels il se laissent aller : âpreté, cupidité, vaine gloire, etc. On sait que Guillaume de Saint-Amour ne se fit pas faute, pour sa part, de mettre à exécution toute cette seconde partie du programme et qu'il ne tint pas à lui que les religieux ne fussent connus et poursuivis partout comme les fourriers de l'Antéchrist.

Mais voici qu'en retraçant ainsi la campagne menée contre les religieux, c'est en même temps l'analyse du *Contra impugnantes* que l'on a faite [1], car saint Thomas a calqué sa réfutation sur le plan ourdi par les séculiers, et il n'a fait qu'y mettre en lumière les machinations plus ou moins ténébreuses des « impugnantes Dei cultum et religionem ». Pour ses chapitres II et III qui touchent à la question encore brûlante alors (octobre 1256) du droit d'enseignement des religieux et de l'appartenance au corps professoral, il a utilisé surtout les documents officiels de l'Université ; pour les quatre chapitres suivants, les plus longs de tout son ouvrage, il n'a eu vraisemblablement que l'embarras du choix entre les nombreuses questions disputées [2], les libelles, les traités qui depuis de longues années con-

1 On retrouverait encore les mêmes idées et presque le même ordre dans la lettre encyclique d'Humbert de Romans (*Chart. Univ. Paris. I.* p. 311) dans la lettre d'Alexandre IV, en date du 17 juin 1256 (*Ibidem*, p. 320) et, en partie du moins, dans la rétractation imposée à Chrétien de Beauvais (*ibid.* p. 366).

2. Il y aurait toute une étude à faire à ce sujet sur les rapports qui existent entre le chapitre V du *Contra impugnantes* et la question disputée par saint Thomas, en cette même année 1256, *De opere manuali religiosorum et* jointe à son Quodlibet VII. 17, 18 ; de même entre les chapitres VI et VII, et les questions analogues disputées par saint Bonaventure, d'une part, Guillaume de Saint-Amour de l'autre : mais ceci nous entraînerait trop loin.

testaient aux religieux le droit de confesser, le droit d'être pauvre, le droit de mendier ; enfin pour les dix-sept chapitres qui constituent la troisième partie de son plaidoyer (ch. VIII-XXVI) il s'inspira surtout du *De Periculis* de Guillaume de Saint-Amour, car nulle part ailleurs il n'eût pu espérer trouver un tel ramassis d'objections, de calomnies, d'insinuations méchantes. Si nous avions entre les mains les dernières éditions que Guillaume donna de ce traité avant de quitter Paris, nous constaterions peut-être qu'à partir de son chapitre VIII saint Thomas suit pas à pas l'ordre de son adversaire ; nous pouvons du moins le soupçonner en voyant comment il procède pour certains passages, notamment pour les chapitres 24 et 25. L'ordre suivi par lui est donc extrêmement logique, et s'il comporte des répétitions ou des lenteurs la faute en doit être, selon toute vraisemblance, attribuée aux adversaires dont il réfuta les divers traités.

Il faut savoir gré au maître Dominicain d'avoir mis de la lumière et de l'ordre dans ces polémiques interminables et d'avoir étalé au grand jour les menées sournoises qui ne visaient à rien moins qu'à faire périr d'inanition, spirituelle et matérielle, les deux grands Ordres mendiants. Il faut lui savoir gré aussi, et surtout, d'avoir en quelques traits nets, décisifs, réfuté les sophismes et souligné les injustices. Et nous faisons allusion ici non pas tant aux réponses : critiques de textes, d'interprétations, apports d'autorités contraires, qu'il donne en chacun de ses chapitres aux objections d'abord énumérées par lui, qu'aux principes qu'il pose en la troisième partie de son ouvrage surtout. Ces principes expriment si nettement ce qu'on ressent, sans arriver toujours à se préciser à soi-même sa pensée, en face des attaques passionnées d'un Guillaume de Saint-Amour ; on sent à chaque page, dans le *De Periculis*, dans les *Collectiones*, l'équivoque, l'insinuation méchante, le sophisme ; on a peine cependant à trouver le défaut de la cuirasse, et à fournir la réfutation appropriée. Saint Thomas y excelle ; et il faut lire en particulier à ce propos ses chapitres 20 et 22 où se trouvent dénoncés et flagellés de main de maître ces procédés déloyaux, si fréquents, hélas, dans les polémiques, qui consistent la plupart du temps à étendre à tous, les défauts et les travers qu'on a pu constater dans des cas particuliers ; à affirmer sans hésitation des faits qui en réalité demeurent douteux ; à inventer le mal de toutes pièces ; à supprimer enfin ou défigurer le bien qu'on pourrait avoir à constater.

Malgré l'accumulation des arguments pour et contre, dont on a dit plus haut la raison, malgré la multiplicité des griefs passés en revue au cours des vingt-six chapitres du *Contra impugnantes*, la lecture

attentive de ces pages n'est pas fastidieuse, comme on pourrait le craindre au premier abord. Chacun de ces chapitres d'ailleurs contient une partie positive dans laquelle saint Thomas expose sa thèse et où paraît déjà le maître avec les théories qui lui sont chères, sur la perfection chrétienne, la perfection religieuse, théories qu'il reprendra plus tard dans son *De Perfectione vitae spiritualis* et dans sa Somme surtout. Mais auprès de cet élément positif, les objections plus ou moins nombreuses qu'il étudie, les divers reproches dont il fait justice ne manquent pas non plus d'intérêt, pour peu qu'on veuille et qu'on sache les replacer dans leur cadre historique, et sous chacun saisir et retrouver l'allusion précise qui bien souvent s'y cache. On a en effet affaire, comme nous avons essayé de le montrer au cours de cette étude, à une polémique essentiellement vivante, actuelle; les formules demeurent un peu abstraites, impersonnelles ; mais il serait si facile de fournir la clef qui les explique et grâce à cela, de voir comment saint Thomas vivait et comprenait son époque. Les griefs des maîtres séculiers n'étaient pas théoriques mais faisaient allusion à des traits concrets : quand ils reprochent aux religieux de ne pas être conciliants mais de traîner leurs adversaires devant les tribunaux (chap. XV) il faut savoir lire entre les lignes et illustrer cette accusation par le cas de Guillaume de Saint-Amour traduit devant l'évêque de Mâcon par les Frères Prêcheurs [1], ou, à l'instigation de ces mêmes Prêcheurs, par le chapelain du pape devant l'évêque de Paris [2], ou enfin dénoncé par Humbert de Romans aux évêques des provinces de Sens et de Reims [3]. Quand ils leur reprochent également de se faire défendre par la force armée (même chap. XV) on n'a pas de peine à saisir l'allusion aux évènements de décembre 1275 et janvier 1256 ou au *principium* de Florent de Hesdin. Quand ils présentent comme signe caractéristique des faux prophètes le fait qu'ils fréquentent les cours des rois et des princes, il serait facile encore de citer des noms et des faits, à commencer par saint Thomas lui-même; et on en pourrait dire autant de presque tous les griefs accumulés par Guillaume ou ses collègues. Mais quand de son côté saint Thomas se plaint par exemple (chap. XX) que les adversaires « engagent les prélats à faire en sorte que les religieux soient évités par tous, qu'on ne leur assure même plus le nécessaire, que personne ne soit autorisé à entrer en relations avec eux, » ou bien encore quand il dénonce (dans son prologue) les agissements de ceux qui « non solum per se

1. Mémoire justificatif dans *Opera omnia* (Constance, 1632) p. 92.
2. Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.* I. n. 256, p. 294 s.
3. *Chart. Univ. Paris.* I. n. 287, p. 329 s.

apud praesentes sancto Dei infament verbo, sed etiam litteras per universum orbem dirigant » il est bien certain qu'il vise là le Manifeste du 4 février 1254 adressé « Reverendis in Christo patribus, archiepiscopis, episcopis, abbatibus, decanis, archidiaconis, et aliis ecclesiarum prelatis, necnon capitulis et scolaribus universis »[1]. Ou bien quand il précise la nature exacte du fameux *Evangelium aeternum* (chap. XXIV) prenant soin d'ajouter que l'*Introductorium* a été réprouvé par l'Église, on voit qu'il se reporte à l'acte du 23 octobre 1255 ; ou bien enfin quand il décrit (chap. IV) l'état souvent bien triste du clergé séculier, de l'ignorance des prêtres qui dans certaines régions sont même incapables de parler latin, et parmi lesquels il s'en trouve fort peu qui aient jamais étudié l'Écriture Sainte, saint Thomas n'invente pas, malheureusement, et le journal pastoral d'Eudes Rigauld, l'archevêque de Rouen, pourrait apporter bien des faits précis à l'appui de ses dires.

C'est donc ainsi qu'il faudrait lire le *Contra impugnantes*, le replaçant dans les circonstances mouvementées qui le virent naître et retrouvant sous le calme qu'il conserve, l'écho des âpres luttes qui marquèrent ces années 1254-1256. Ainsi compris, il est une révélation intéressante de l'âme de saint Thomas ; il le montre attentif à tous les événements qui l'entourent, fort au courant de ce qui se trame, aussi bien que de ce qui se publie ; juste, sans raideur ni faiblesse, dans les jugements qu'il porte sur les hommes de son temps et leurs agissements ; toujours bien maître de soi et évitant les excès qu'engendrent si souvent les polémiques. Dans cet ouvrage, un des tout premiers de sa carrière magistrale, on retrouve les thèses qui lui sont chères et les procédés qu'il reprendra plus tard. Le but qu'il s'est proposé et le genre très spécial de réfutation qu'il a adopté, l'ont obligé, plus qu'on n'eût souhaité peut-être, à suivre de très près l'ordre, la lettre même de ses adversaires ; plus tard, dans ses écrits polémiques contre Gérard d'Abbeville ou les Averroïstes, il saura s'affranchir de cette sujétion ; elle n'est point cependant désagréable. Sa parfaite maîtrise des textes d'Écriture et sa connaissance des autorités traditionnelles, du droit canonique aussi, paraissent également à chaque pas dans ce traité. Pour l'apprécier pleinement, il faudrait le comparer au traité contemporain de Bertrand de Bayonne, il faut surtout l'opposer aux *Collectiones canonicae scripturae* de Guillaume de Saint-Amour ; le *Contra impugnantes* devait survivre.

Lille.

P. GLORIEUX,
Professeur aux Facultés catholiques.

1. *Chart. Univ. Paris.* I. n. 230, p. 252 ss.

LE COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS

SUR LE

DE SENSU ET SENSATO D'ARISTOTE

UTILISATION D'ALEXANDRE D'APHRODISE

Il est bien difficile d'assigner une date quelque peu précise au Commentaire de saint Thomas sur *De Sensu et Sensato* [1]. En dehors des listes de ses œuvres, point de témoignages externes qui en fassent une mention distincte ; on peut tout au plus supposer qu'il se trouve englobé dans les désignations générales qui visent un groupe de commentaires portant sur les écrits physiques d'Aristote. En fait de critères internes on dispose des références aux traités *De Partibus Animalium* (lect. 9) et *De Generatione Animalium* (lect. 10). Cela nous reporte à une date postérieure au début de l'année 1260, puisque ces traités d'Aristote n'étaient pas connus sous les dénominations qu'on vient de rappeler, jusqu'à ce que Guillaume de Moerbeke en eût donné une traduction faite sur le grec, terminée au témoignage des mss., fin 1259 [2]. Mais ce *terminus a quo* nous laisse encore à plusieurs années de distance des dates proposées pour l'achèvement du petit Commentaire en question.

Pour préciser davantage, on s'est vu forcé d'en lier le sort à celui

---

1. Je me sers dans mes références à ce traité et au *De Anima* de l'édition Fretté et Maré des Œuvres de saint Thomas, tome XXIV (Paris, Vivès, 1889) et des éditions portatives in 8° du P. A. M. Pirotta, O. P. · *Sancti Thomae Aquinatis in Aristotelis libros de Sensu et Sensato, De Memoria et Reminiscentia Commentarium* (Taurini, Marietti, 1928) et *S. Thomae Aq. in Aristotelis librum de Anima Commentarium* (Ibid., 1925).

2. Les titres des traités en question n'ont pu être simplement empruntés par saint Thomas au Commentaire à *De Sensu et Sensato* d'Alexandre d'Aphrodise, dont il utilisait une traduction latine. Alexandre, en effet, renvoie à *De Partibus Animalium* sans en donner le titre (p. 90, 16, éd. Wendland ; trad. lat. p. 188, 13, éd. Thurot). La référence à *De Generatione Animalium* (79, 14 W. ; 166, 8 Th.) a au contraire visiblement servi de modèle à saint Thomas (*loc. cit.*). Malgré cela, il est hors de doute que ce dernier écrivait à une date où les deux traités étaient connus par une traduction grecque-latine, puisqu'il renvoie, de façon indépendante au premier des deux.

du *De Anima*, qu'il aurait suivi de très près avec celui sur *De Memoria et Reminiscentia*. La chose n'a rien que de vraisemblable ; mais c'est tout ce qu'on peut dire. Rien, en effet, ne contraignait saint Thomas à commenter les œuvres d'Aristote suivant un ordre strictement logique et l'on ne voit pas d'ailleurs qu'il se soit tenu à un ordre pareil. Il a interprété par exemple les *Seconds Analytiques* sans avoir commenté de même les *Premiers* ; dans la série proprement physique la plupart des commentaires *(De Caelo et Mundo, De Generatione et Corruptione, Meteorologica)* sont restés inachevés ; et le dernier de la série paraît être antérieur dans le temps aux deux autres [1].

Les références d'un traité à l'autre n'ont pas sous la plume de saint Thomas la même signification que chez Albert le Grand. Celui-ci renvoie de façon évidente à ses propres paraphrases des écrits d'Aristote, qu'il s'agisse d'ouvrages déjà composés ou simplement projetés ; chez lui ces indications peuvent ainsi constituer la base d'une chronologie au moins relative de ses œuvres. Dans les Commentaires de saint Thomas les références visent toujours, de la façon la plus nette, le traité d'Aristote et non le Commentaire [2]. Il s'agit sans doute souvent des dires d'Aristote, tels que le commentateur les avait compris et exposés, mais cela ne change rien à la signification propre de la référence : ainsi elle a toujours pour objet un traité déjà existant, même quand elle est donnée au futur ; cette indication de temps marque uniquement que le passage ou le traité visé fait suite au passage commenté, dans une série de livres ou d'ouvrages dont l'ordre logique est déterminé par Aristote lui-même, du moins dans les vues systématiques qu'on lui attribuait. Aussi ne voit-on pas que saint Thomas ait employé des formules de référence différentes suivant qu'elles se rapportent aux traités commentés par lui ou aux autres.

Ces réserves faites, voyons à quels résultats on a abouti en datant le Commentaire au *De Sensu* d'après la date présumée du Commentaire au *De Anima*. Le R. P. MANDONNET [3] a distribué, les Commen-

1. P. MANDONNET, O. P., *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas*, dans *Rev. des Sciences philos. et théol.*, IX, 1-2 (janvier-avril 1920), p. 150.

2. Quand exceptionnellement saint Thomas renvoie à un passage de ses Commentaires ou de ses autres œuvres), il emploie des formules tout à fait différentes et dont le vague contraste avec l'indication nette des traités d'Aristote. Ainsi *Meteor.*, I, lect. 17 (ult.), n. 8 (éd. léon. ; Vivès, lect. 16, p. 439 b) se réfère selon toute vraisemblance au Commentaire de la *Physique*, L. VIII, lect. 2, n. 16 sqq. (éd. léon.), par les mots : « ut *alibi* est ostensum ». Cf. de même Commentaire au *De Anima*, L. III, lect. 17 (éd. Vivès, p. 159b, ante med. ; éd. Pirotta, n. 695) : « quae *alibi* diligentius pertractavimus ».

3. *Art. cité*, p. 150.

taires de saint Thomas sur Aristote en deux groupes. Le premier d'entre eux aurait compris les travaux suivants composés en Italie, de 1265 à 1268 ou plus tôt : *Physique* (vers 1265), *Métaphysique* (vers 1265), *De Anima* (vers 1266), *De Sensu* (vers 1266), *De Memoria* (vers 1266), *Ethique* (vers 1266) ; *Politique* I-IV (vers 1268), *Seconds Analytiques* (vers 1268 ou après). Dans un second groupe on réunira les ouvrages de même genre composés à Paris de 1269 à 1273, savoir : *De Causis*, *Meteorologica* et *Perihermenias* de 1269 à 1271 ; *De Caelo*, 1272-1273 ; *De Generatione et Corruptione*, 1273 [1].

Les raisons de cette distribution n'ont pas été explicitées par le P. Mandonnet. Apparemment, il s'inspire, pour une bonne part du moins, de textes bien connus de Tholomée de Lucques *(Hist. Eccles.* Lib. XXII, cap. 24 ; lib. XXIII, cap. 11 et 15). Dans le premier de ceux-ci, l'auteur fait remonter au pontificat d'Urbain IV (1261-1264) et en même temps au séjour de saint Thomas à Rome (à Sainte-Sabine, 1265-1267, d'après Mandonnet [2]) des commentaires étendus sur la philosophie (d'Aristote), embrassant : " quasi totam philosophiam sive moralem sive naturalem... ; sed praecipue Ethicam et Metaphysicam ". Le second texte rapporte au pontificat de Grégoire X (1271-1276) les commentaires incomplets sur *De Caelo*, *De Generatione* et la *Politique*. Enfin, au troisième passage sont mentionnés sans indication chronologique, mais dans l'ordre suivant : " *super librum Posteriorum et super librum Perihermenias* ». En gros ces données sont reprises dans la distribution faite par le P. Mandonnet ; il suffit de faire correspondre à la mention vague « quasi totam philosophiam... naturalem » les commentaires de la série physique et psychologique d'Aristote, en exceptant seulement ceux que Tholomée de Lucques reporte nommément à une époque postérieure *(De Caelo, De Generatione)* et les *Météorologiques*. Seule la date de 1268 pour la *Politique* est en contradiction formelle avec l'indication explicite du chroniqueur. Les commentaires sur la logique sont attribués à une période de transition (1268-1271).

Mgr GRABMANN [3] s'est attaché à montrer que les commentaires

1. Les dates approximatives proposées pour chaque commentaire sont indiquées par le P. Mandonnet dans l'Introduction à la *Bibliographie thomiste* (Bibliothèque thomiste. I) de P. MANDONNET et J. DESTREZ (Le Saulchoir, Kain, 1921), p. XIII.

2. Art. cité, p. 144.

3. Martin GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben* (Munich, 1926), VIII. *Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas von Aquin* (pp. 266-313)), pp. 272-273.

classés dans le premier groupe par le P. Mandonnet devaient être reportés à une date ultérieure. Il procède à cet effet à un examen sommaire de chaque écrit, en vue d'en préciser la date, et arrive ainsi à les éliminer tous de la période antérieure à 1269. Les arguments qu'il fait valoir pour chacun d'entre eux n'ont d'ailleurs pas tous la même valeur. On peut les résumer comme suit. La *Métaphysique* est d'après 1265, car au livre III, lect. 11, saint Thomas cite le Commentaire de Simplicius sur les *Catégories*, dont la traduction latine date de 1266 ; elle n'a pu être terminée avant 1271, puisqu'au livre XII l'auteur utilise de même le Commentaire de Simplicius au *De Caelo*, dont la version latine ne s'acheva qu'en cette année 1271[1]. Le *De Anima* doit être de 1270-1272, car au livre III, lect. 7 (éd. Pirotta n. 695) saint Thomas y renvoie, sans le nommer, à son opuscule *De unitate intellectus contra Averroistas*, qui est de 1270. L'allusion toutefois n'étant pas évidente, Mgr Grabmann reconnaît que la preuve n'est pas péremptoire. — Les Commentaires aux *Parva naturalia* suivent sans doute celui au *De Anima*. — La *Physique* paraît appartenir à la période qui s'ouvre en 1268. Le point de vue de l'auteur, dans l'interprétation de la pensée d'Aristote sur la question de l'éternité du monde, y est trop différente des idées développées sur le même sujet dans la *Prima Pars* de la *Somme théologique* (1266) et dans le *De Potentia*. Il se rapproche, au contraire, de l'exégèse proposée par Siger de Brabant dans son Commentaire de la *Physique*. — Le Commentaire inachevé de saint Thomas sur la *Politique* a été complété après sa mort par Pierre d'Auvergne, lequel n'a été élève du maître que durant le dernier séjour de celui-ci à Paris, soit après 1268. On en conclura avec vraisemblance que le commencement de l'ouvrage date de la même période. — Enfin, aucun indice ne permet d'assigner une place bien déterminée à l'*Ethique* et aux *Seconds Analytiques*. Toutefois ce dernier écrit s'associe tout naturellement au *Perihermenias*, qui appartient aux dernières années de saint Thomas; on peut admettre comme probable que les deux ouvrages se suivent de près.

On le voit facilement par cette rapide revue, il y a là, à côté d'indices très ténus, qui pour certains écrits permettent à peine de formuler une conclusion, des raisons fort sérieuses qui parfois assurent une base ferme aux déterminations chronologiques propo-

1. Sur ce dernier point Mgr Grabmann reprend l'argumentation et la conclusion que j'ai exposées dans la première partie de la note intitulée : *Pour l'histoire du Commentaire de saint Thomas sur la Métaphysique d'Aristote*, dans *Rev. néoscol. de philos., août* 1925, pp. 274-278.

sées et, pour le reste, fondent du moins une probabilité indiscutable. Elles suffisent en tous cas à disloquer le groupe de commentaires attribués par le P. Mandonnet à la fin du séjour de saint Thomas en Italie (1265-1268) : la *Métaphysique* doit en être détachée, et peut-être aussi la *Physique* et les commentaires sur les traités psychologiques. L'autorité de Tholomée de Lucques dans les renseignements qu'il fournit sur les ouvrages de cette même période est gravement atteinte. Ces renseignements renferment d'ailleurs, on a pu le remarquer déjà, une impossibilité d'ordre chronologique, puisqu'ils donnent comme contemporains le règne d'Urbain IV (1261-1264) et l'enseignement de saint Thomas à Rome (1265-1267). Les indications qui y sont jointes, relatives à des écrits du saint sur la philosophie naturelle et la *Métaphysique*, se trouvent précisément contredites par les constatations et les déductions les plus solides de Mgr Grabmann. Le Commentaire sur la *Métaphysique* est certainement postérieur ; pour la série physique, il ne peut être question que de la *Physique* proprement dite, du *De Anima*, *De Sensu et Sensato* et *De Memoria* : ce sont tout juste les ouvrages qu'on a des raisons sérieuses de reporter aussi à une date ultérieure. Pour les autres de la même série, *De Caelo* et *De Generatione* sont, de l'aveu de Tholomée lui-même, d'après 1270 ; et quant aux *Météorologiques*, l'on s'accorde à les assigner aux années 1269-1271 (Mandonnet) ou 1269-1272 (Grabmann) [1].

Et pourtant, en ce qui concerne le groupe formé par les commentaires sur la *Physique*, le *De Anima* et les *Parva naturalia*, les raisons alléguées en faveur d'une date postérieure à 1269 doivent avoir paru insuffisantes à Mgr Grabmann lui-même, car dans la récente édition de son *Einführung in die Summa Theologiae des Heiligen Thomas von Aquin* [2] il admet encore, sans y insister d'ailleurs, la possibilité que ces écrits, avec le Commentaire de l'*Ethique à Nicomaque*, remontent au séjour de saint Thomas à la cour d'Urbain IV (1261-1264) à Orvieto. De fait, le cas du *De Anima*, qui nous intéresse le plus particulièrement ici, n'est pas aussi simple qu'il peut paraître à première vue. Les termes dans lesquels l'auteur

1. Mais cette dernière indication ne repose peut-être que sur une preuve bien caduque. Mgr Grabmann *(Op. cit.* p. 273) cite en faveur de ses vues un passage tiré du livre II, lect. 10 (éd. léon., lect. 11, n. 2), d'où il ressort que l'auteur écrivait à Paris. Seulement, d'après les éditeurs romains, cette leçon (la 11e de l'éd. léonine, la 10e des autres éditions) serait précisément la première de celles appartenant, non à saint Thomas lui-même, mais à son continuateur. Jusqu'ici on n'a pas, semble-t-il, montré l'inanité de leurs arguments. Resterait alors, pour dater la partie authentique du Commentaire, le renvoi voilé à la *Physique* (Lib. VIII, lect. 2, n. 16 sqq., éd. léon), fait à la fin de *Meteor.* I, lect., 17, n. 8. — C'est peu de chose.

2. Zweite neubearbeitete und vermehrte Auflage. Freiburg i. Br., Herder, 1928. Voir p. 16.

y renvoie à un ouvrage antérieur doivent être examinés de près. Après avoir exposé assez longuement [1] que l'« intellect possible » ne peut être une « substance séparée », il conclut comme suit [2] : « Sunt autem plura alia quae contra hanc positionem dici possunt ; quae alibi diligentius pertractavimus ». Devant une référence formulée de cette façon il est tout naturel de songer à l'opuscule *De unitate intellectus contra Averroistas*, consacré en entier à la question touchée ici. Les termes mêmes *(alia plura, diligentius)* excluent les nombreux passages d'autres ouvrages de saint Thomas où il examine le même problème, mais en s'y bornant à un article d'étendue plus ou moins restreinte. Sont dans ce cas : II *Sent.* dist. 17, q. 2, a. 1 ; *Quodl.* X, a. 6 ; *Q. disp. de Anima*, a. 3 ; *De Spir. creat.*, a. 9 (cf. a. 10) ; *S. theol.*, Ia, q. 76, a. 2. Mais dans la *Somme contre les Gentils*, livre II, la polémique contre la théorie de l'unité d'intellect prend de plus grandes proportions : trois chapitres (73-75 ; plus de 12 pages in-8 de texte serré) traitent de l'intellect possible ; on peut y joindre les trois chapitres suivants concernant l'unité de l'intellect actif (8 pages). Rien n'empêche, en somme, que dans son Commentaire au *De Anima* saint Thomas ait voulu se reporter à cette discussion certainement fort détaillée. Or la *S. c. Gent.* est attribuée à la période 1258-1260.

Il en résulte que, avec les éléments dont nous disposons, la date du *De Anima* et, par suite, celle du *De Sensu et Sensato* demeurent flottantes entre 1260 et 1272. A défaut d'autres indications on serait tenté de reporter ces écrits plutôt vers le début de cette période, pour ne point charger par trop les dernières années de saint Thomas. En effet, les ouvrages qui appartiennent sans conteste possible aux années 1269 à 1274 forment déjà une masse si considérable, que l'activité littéraire de l'auteur à cette époque tient vraiment du prodige. C'est une raison de ne point y ajouter encore sans preuve suffisante. Mais un argument positif, fixant mieux la date soit du *De Anima*, soit du *De Sensu*, ne perdrait pas pour autant sa valeur, dût-il les assigner à ces années déjà si fécondes. Quelque découverte nouvelle dans les mss. de nos bibliothèques apportera, nous l'espérons, un peu plus de lumière dans la question.

***

Comparé aux autres commentaires de saint Thomas sur Aristote,

1. Une page in-8° de l'éd. Pirotta ; trois quarts de page in-4° de l'éd. Vivès.
2. Lib. III, lect. 7, ante fin. (Vivès, p. 159 b, ante med. ; Pirotta, n. 695).

celui du *De Sensu* n'offre aucune particularité bien saillante au point de vue de la méthode. Celle-ci y est la même qu'ailleurs, appliquée avec le même soin et le même souci de reconstruire sur un plan logique parfaitement ordonné la pensée du Stagirite : chaque détail s'y trouve expliqué de la même manière sobre et compréhensive à la fois, chaque partie étant mise en valeur par sa relation au tout.

L'étude du Commentaire sur le *De Sensu* offre toutefois un intérêt particulier, parce qu'elle nous permet de saisir sur le vif l'emploi que saint Thomas faisait de ses sources et nous révèle ainsi sous un certain aspect sa façon de travailler.

Ces sources, en effet, étaient pour ce petit ouvrage relativement limitées et, d'autre part, il est assez facile de déterminer comment et dans quelle mesure il a utilisé la principale d'entre elles.

Le texte qu'il a interprété était l'unique version latine qu'on possédait, semble-t-il, au XIII^eme^ siècle, faite sur le grec [1]. Des trois variantes auxquelles il fait allusion, deux sont tirées, comme il l'indique chaque fois lui-même, du Commentaire d'Alexandre d'Aphrodise [2] ; une troisième paraît provenir d'une double lecture d'un même mot latin dans la version et ne répond à aucune variante connue du grec [3]. La place assignée au traité par saint Thomas dans la série des *Parva naturalia* et les rapports qu'il lui reconnaît avec le petit traité suivant dans la série, à savoir le *De Memoria*, trahissent une certaine connaissance des exemplaires grecs qui avaient servi ou pouvaient servir à établir le texte latin : dans

1. M. Grabmann, *Forschungen über die lat. Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts.* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters, XVII, 5-6 ; Münster, 1916), pp. 198-199.

2. Lect. 2 (Vivès, p. 203 b ; Pirotta, n. 22) ; lect. 3 (Viv., p. 209 a ; Pir., n. 43).

3. Lect. 11, Vivès p. 236 a, ante med. ; Pirotta n. 155, il signale qu'on lit *quod est in melodiis* ou bien *in magnitudinibus* (rendant τὸ ἐν ὄγκοις, chap. 4, 442b 6). Les deux mots par lesquels les leçons divergent, peuvent sans doute facilement se confondre, quand ils sont écrits en abrégé. A noter, d'autre part, que, dans le texte imprimé avec le Commentaire de saint Thomas, la vieille traduction latine porte : *quod in magnitudine est.* — Dans la version latine du Commentaire d'Alexandre nous trouvons *in mole* (p. 177, 4, éd. Thurot) pour ἐν ὄγκῳ, et *in molibus* (177, 7) répondant à ἐν ὄγκοις. La forme *molibus* est à rapprocher, au point de vue paléographique, de *melodiis* et de *magnitudinibus*. Peut-être même la leçon *melodiis* des éditions provient-elle d'une mauvaise lecture de *molibus*. En effet, le texte imprimé de saint Thomas semble corrompu : *quod* après *Dicit autem* est de trop ; et, de plus, bien qu'en le supprimant, on donne à la phrase une structure normale, elle n'offre pas encore de sens acceptable ; pour autant qu'elle en a un, il paraît contradictoire. Par contre, avec la leçon *molibus*, au lieu de *melodiis*, tout devient parfaitement cohérent et clair. Saint Thomas reproduirait simplement, dans ce cas, la pensée exprimée au passage parallèle par Alexandre. S'il en était ainsi, ce dernier pourrait être encore une fois la source de cette variante, la troisième de celles signalées par saint Thomas, qui a puisé déjà chez lui les deux premières. Toutefois, il est à noter que pour saint Thomas c'est plutôt *magnitudinibus* qui est la variante, *melodiis* (ou *molibus*) étant pour lui la leçon ordinaire. — On retrouve la leçon *molibus* seule dans le texte de la traduction grecque-latine médiévale du *De Sensu* d'Aristote, joint aux éditions latines de la paraphrase d'Averroès (Venetiis, apud Iuntas, éd. 1560, vol. VI, f° 189 r° b. 14 ; éd. 1574, vol. VI, Pars II, fol. 8 D).

les mss. grecs, en effet, les divers opuscules que nous trouvons réunis dans les éditions sous la dénomination commune de *Parva naturalia*, sont le plus souvent mis à la suite les uns des autres de la même manière et apparaissent ainsi comme les parties, plus ou moins nettement distinguées entre elles, d'un même ouvrage [1]. C'est sans doute sur ce fait que s'appuie saint Thomas pour dire (lect. 2, init.) : « Ille enim tractatus [*scil.* De Memoria et Reminiscentia] est pars istius libri [*scil.* De Sensu] secundum Graecos ». Le renseignement du moins ne se trouve pas dans le Commentaire d'Alexandre.

En fait de commentaires ou de paraphrases saint Thomas n'avait à sa disposition qu'un matériel assez restreint. Du commentateur classique d'Aristote, Averroès, il ne pouvait consulter que la courte paraphrase traduite en latin par Gérard de Crémone, qui a été reprise dans les éditions de la Renaissance [2]. Cet exposé est à peine aussi étendu que le traité d'Aristote lui-même ; l'utilité en était dès lors à peu près nulle ; saint Thomas ne le cite jamais. — De même il ne mentionne dans son Commentaire aucune opinion d'Avicenne, alors qu'ailleurs ce sont les théories de ce dernier que, de préférence à celles des autres arabes, il aime à rappeler, soit pour s'en autoriser, soit pour les combattre. Sans doute Avicenne n'a point écrit de commentaires proprement dits sur les œuvres d'Aristote, ni même composé un traité exactement parallèle par le contenu au *De Sensu* ; mais cela n'empêche qu'il ait touché de quelque façon certaines des questions qui y sont discutées. Aussi voyons-nous plusieurs références à ses dires dans le *De Sensu et Sensato* d'Albert le Grand [3].

Il n'apparaît pas non plus que saint Thomas ait connu ou utilisé cet ouvrage de son maître. Il est même dangereux d'affirmer que la chose eût été possible, vu l'incertitude où nous nous trouvons quant à la date de composition des deux écrits qu'il s'agit de rapprocher. Celui d'Albert le Grand paraît antérieur au *De Animalibus* du même, d'après les formules par lesquelles il annonce ce dernier ouvrage, du moins dans le texte des éditions courantes [4]. Or cette indication se trouve entièrement assurée par les nombreux renvois—

1. Voir les remarques de G. Biehl dans la préface à son édition des *Parva naturalia* (Lipsiae, Teubner, 1898), pp. V-VII et les notes de l'apparat critique aux titres des divers petits traités.

2. Cf. M. Grabmann, *Forschungen etc.*, pp. 198-199, complété par G. Théry, O. P. *Autour du décret de 1210 : II. Alexandre d'Aphrodise.* Aperçu sur l'influence de sa noétique (Bibliothèque thomiste, VII ; Le Saulchoir, Kain, 1926), p. 86 ; et les éditions latines d'Averroès, p. ex., celle de Venise, ap. Juntas, 1550, vol. VI, f. 191 v° et suiv.

3. Tract. I, capp. 5, 9, 10 ; tract. II, cap. 2.

4. *Alberti Magni Liber de Sensu et Sensato*, tract. II, capp. 6 et 12. (*Opera*, éd. Borgnet, vol. IX, pp. 54 a, 69 b).

tous au passé — du *De Animalibus* au *De Sensu et Sensato*, car nous disposons ici d'un texte critique, établi sur l'autographe de l'auteur[1]. Mais les dernières recherches tendent à assigner au *De Animalibus* une date plus tardive que celle qu'on lui attribuait naguère. Le P. F. PELSTER [2] fournit des indications comme quoi l'ouvrage n'a pu être terminé en 1268 et ne l'a été suivant toute vraisemblance qu'en 1270, au plus tôt. Cela laisse du jeu pour la date du *De Sensu*, qu'ainsi saint Thomas aurait parfaitement pu ignorer au moment où il rédigeait son Commentaire sur le traité d'Aristote. D'ailleurs, il n'y a pas moyen de relever dans ce travail la trace d'une utilisation directe de l'ouvrage d'Albert le Grand.

Il en est de même dans les autres commentaires de saint Thomas sur les traités d'Aristote et la chose n'a rien d'étonnant. Vu la nature des paraphrases d'Albert, elles peuvent bien fournir des indications générales sur le sens et l'interprétation des doctrines aristotéliciennes prises dans leur ensemble ; mais, n'étant pas des paraphrases au sens étroit du mot et ne se modelant pas sur l'exposé même de l'auteur, elles ne sont d'aucune utilité pour l'exégèse immédiate des textes, telle que la pratiquait saint Thomas. Celui-ci a sans doute mis à profit l'enseignement et les écrits de son maître sur la philosophie d'Aristote ; mais, eu égard au caractère de ces informations, il n'y a pas lieu de s'attendre à ce qu'elles laissent des traces apparentes et reconnaissables dans les travaux d'exégèse du disciple.

Reste donc, comme source principale, sinon unique, pour le *De Sensu* de saint Thomas, le Commentaire d'Alexandre d'Aphrodise sur le même traité, dont l'utilisation ne souffre aucun doute, étant attestée par plusieurs références explicites.

Un mot d'abord sur l'origine de la traduction latine utilisée par saint Thomas. Cette traduction, éditée en 1875 par Charles THUROT sur un ms. unique, du XIV^eme^ siècle, conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris [3], est attribuée par divers auteurs [4] à Guillaume

1. H. STADLER, *Albertus Magnus, De Animalibus Libri XXVI, nach der Cölner Urschrift* (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, Bd. XV et XVI), Münster, 1916, 1921. Voir la liste des références au *De Sensu et Sensato* d'Albert le Grand, dans le premier index du vol. II, p. 1599 a.

2. *Zur Datierung einiger Schriften Alberts des Grossen* (Zeitschrift f. kath. Theologie, III. Quartalheft 1923, Analekten, pp. 474-482).

3. Cod. lat. 14714 *(olim* Saint-Victor, 563), fol. 97-116, édité dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques*, tome XXV, 2^me^ partie (Paris, 1875). *Alexandre d'Aphrodisias. Commentaire sur le traité d'Aristote De Sensu et Sensibili* édité avec la vieille traduction latine par Charles THUROT. — Je cite cette traduction en renvoyant aux divisions (indiquées en chiffres romains) introduites par l'éditeur et aux pages et lignes de son édition. — Le texte grec et latin occupe les pages (in-4°) 5-367 ; le reste du volume (pp. 368-454) contient des notes critiques, notices, remarques, index, etc. de l'éditeur.

4. M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, I^e^ (1924), p. 231 (A. Pelzer) ; M. GRAB-

de Moerbeke, sans qu'ils puissent apporter en faveur de cette opinion des témoignages précis ou des preuves décisives. Le R. P. G. Théry, dans sa remarquable étude sur l'influence d'Alexandre d'Aphrodise au moyen-âge[1], a élevé des doutes sur cette attribution, mais, chose plus surprenante, il tend à reconnaître la paternité de cette traduction à Gérard de Crémone. Celui-ci, en effet, est le seul traducteur connu d'œuvres d'Alexandre ; le Commentaire de ce dernier sur les *Météorologiques* a bien été traduit par G. de Moerbeke, mais, pour le reste, le catalogue des traductions faites par celui-ci est dressé de façon assez précise et il ne contient pas de version du *De Sensu* d'Alexandre.

Quelle que soit la valeur de ces dernières considérations, l'hypothèse attribuant la dite version latine du *De Sensu* à Gérard de Crémone paraît de tout point insoutenable. Toutes les traductions qui lui appartiennent en propre sont faites sur l'arabe et l'on n'a même pas de raison de soupçonner qu'il sût le grec. Or le Commentaire d'Alexandre au *De Sensu* a été traduit en latin sur le texte grec, la chose ne souffre aucun doute. Les quelques lignes du début dont le P. Théry a mis en regard (p. 85) les textes grec et latin, suffisent à le prouver ; la traduction est beaucoup trop littérale pour avoir pu passer par l'intermédiaire d'une langue sémitique[2]. D'ailleurs, depuis longtemps Ch. Thurot a indiqué les raisons décisives, dont il ressort de toute évidence que le traducteur latin a travaillé sur l'original grec[3].

Il n'en résulte pas toutefois que ce soit du coup Guillaume de Moerbeke. Le catalogue de ses traductions est loin d'être fixé à ce jour jusque dans ses détails. On lui a attribué naguère, en se basant sur les affirmations trop générales des chroniqueurs, une part trop grande dans le *Corpus* de traductions grecques-latines qui ont constitué, à partir de 1270 environ, la *Translatio nova* de l'œuvre entière d'Aristote ; mais grâce à des découvertes nouvelles on est amené chaque jour à lui restituer la version, jusqu'ici anonyme, d'ouvrages divers, légués par l'antiquité grecque. Chaque cas demande donc à être examiné en particulier.

MANN, *Mittelalterliches Geistesleben* (1926), p. 297 ; B. Geyer, *Ueberwegs Grundriss der Gesch. d. Philos*, II[11] (1928), p. 349. — Ch. Thurot (*Op. cit.*, p. 386) se contente de remarquer que la traduction est du même type ou de la même école que celles attribuées à G. de Moerbeke.

1. *Op. cit.*, pp. 83-86 ; 91-92.

2. La seule divergence un peu notable qu'on pourrait relever entre les deux textes, savoir ἑκάστων (l. 5, Théry) rendu par *unaqueque*, provient des mss. grecs utilisés par Ch. Thurot ; on trouve, en effet, correspondant exactement à la version latine, la leçon ἑκάστη dans le cod. V de P. Wendland, *Alexandri in librum de Sensu commentarium* (Commentaria in Aristotelem graeca, vol. III, pars I ; Berolini, 1901), p. 1, l. 5.

3. *Op. cit.*, pp. 386-387.

En ce qui concerne la traduction du Commentaire au *De Sensu*, on peut alléguer le précédent constitué par la version du Commentaire du même Alexandre aux *Météorologiques*, version dont la paternité est assurée au dominicain flamand par des témoignages externes. Ceux-ci faisant défaut, jusqu'à présent, pour le *De Sensu*, il faut se rabattre sur les critères internes, en particulier sur l'examen de la langue et du style. Mais ici précisément le P. Théry soulève des difficultés sérieuses : à première inspection la traduction apparaît comme moins littérale que les versions appartenant certainement à Guillaume de Moerbeke ; l'imparfait du subjonctif, que ce dernier n'emploie qu'exceptionnellement, s'y rencontre fréquemment et, pris dans l'ensemble, le texte latin n'a pas un aspect aussi fruste que le mot à mot barbare auquel Guillaume nous a habitués.

Les résultats fournis par cette comparaison entre les traductions pourraient répondre exactement à la réalité, qu'ils n'appuieraient pas encore suffisamment la thèse du P. Théry. Les termes mis en parallèle sont trop différents entre eux sous d'autres rapports. La manière habituelle de G. de Moerbeke nous est connue surtout par ses traductions d'Aristote ; mais il va de soi que ce que l'exposé même de celui-ci a de heurté et de dur doit se retrouver à un degré supérieur dans une traduction littérale et que, de plus, un texte qui se distingue par le manque d'apprêts, par la brièveté technique, par une simplicité voulue, se prête éminemment à une traduction littérale de ce genre. Les commentaires d'Alexandre, sans prétendre du tout à une tenue bien littéraire, sont d'une qualité fort différente : rédaction simple et coulante, mais qui comporte une plus grande variété de constructions et qui d'ailleurs donne au lecteur l'impression d'un style parfaitement banal, tandis que dans les écrits d'Aristote l'absence de stylisation, jointe à la concision de l'expression, produit l'effet contraire et engendre l'illusion d'un style personnel aux caractéristiques très accentuées.

Dans ces conditions il est impossible qu'un traducteur, visant à rendre en latin de manière absolument littérale des textes d'Aristote et d'Alexandre, n'arrive pas à en faire des versions d'aspect assez divergent dans l'ensemble, bien qu'elles présentent maintes similitudes dans les détails. Pour qu'une comparaison entre des traductions fût fructueuse et concluante au point de vue de leur origine respective, il faudrait rapprocher les versions de deux ouvrages grecs d'un même auteur, de manière à pouvoir juger sur un matériel assez semblable, de part et d'autre, si les procédés de tra-

duction témoignent en faveur d'un traducteur unique ou en décèlent deux différents. Or précisément deux commentaires d'Alexandre sur des ouvrages d'Aristote ont été traduits du grec au XIII[e] siècle : celui sur les *Météorologiques* par G. de Moerbeke, la chose est certaine ; celui sur le *De Sensu* par un anonyme dont il s'agit d'examiner l'identité avec le premier. Malheureusement la version du Commentaire aux *Météorologiques* n'a pas été publiée jusqu'ici ; les quelques lignes du début qu'en a imprimées Jourdain [1], dans un texte d'ailleurs très fautif, sont tout à fait insuffisantes et ne permettent pas d'instituer l'examen comparatif détaillé qui serait nécessaire pour déterminer si la version du *De Sensu* appartient au même traducteur ou à un autre.

En attendant que ces textes soient plus accessibles, il faut se contenter de faire, dans cette dernière version, le relevé des termes et des constructions caractéristiques par lesquelles des éléments correspondants dans l'original grec sont rendus de façon à peu près régulière dans les traductions attribuées avec certitude à Guillaume de Moerbeke. Si les résultats sont concordants, on ne pourra pas encore en conclure qu'il a été aussi le traducteur du *De Sensu* d'Alexandre, mais seulement que, de ce côté, rien ne s'oppose à ce qu'il l'ait été ou, tout au plus, que cette identiffcation ne manque pas de probabilité. Pour que celle-ci devienne une certitude, il faudrait montrer en outre que les tournures caractéristiques, employées comme critères, sont non seulement d'un usage courant chez G. de Moerbeke dans les cas visés, mais que cet usage lui est entièrement propre.

Le P. F. Pelster, d'après un relevé soigneux, fait sur le ms. autographe de la version latine d'Archimède et sur le texte latin de la *Politique* d'Aristote, œuvres l'une et l'autre de G. de Moerbeke, a noté les traductions suivantes, qui répondent à une pratique à peu près constante [2] : ἀλλὰ μήν *at vero*, ἄν avec l'optatif *utique* avec l'indicatif futur, δέ *autem*, δή *itaque*, δῆλον *palam*, ἐπεί *quoniam*, ἐπειδάν *quando*, ἕτερος *alter*, ἔτι *adhuc*, καθάπερ *quemadmodum*, μὲν γάρ *quidem enim*, μὲν οὖν *quidem igitur*, μέντοι *tamen*, οἷον *puta (velut)*, ὅλως *totaliter*, οὕτως *sic*, πάλιν *rursum*, φανερόν *manifestum*, ὥσπερ *sicut*, ὥστε *quare (ita ut)*.

Ch. Thurot [3], remarque de même que dans la version du *De*

1. A. Jourdain, *Recherches critiques etc.*, Specimen XVII, p. 464.

2. F. Pelster, S. J., *Die griechisch-lateinischen Metaphysikübersetzungen des Mittelalters*, p. 110, dans : Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, Supplementband II ; Münster, 1923.

3. *Op. cit.*, p. 386.

Sensu d'Alexandre l'optatif accompagné de ἄν est d'ordinaire rendu par le futur de l'indicatif avec *utique* ; δή l'est en général par *itaque.* Voici quelques observations plus précises, faites sur 25 pages de son édition (pp. 15-40 ; je renvoie aux pages et lignes du texte latin) :

ἄν optat. *utique* indic. fut. 18, 9 ; 19, 2 ; 23, 3, 10 ; 24 ; 2, 31, 8 ; 40, 12 (mais 19, 6 δ'ἂν λέγοιτο *autem dicitur ;* 34, 1 *est utique).*
δέ *autem* 15, 1, 6 et *passim.*
δῆλον *palam* 25, 12 ; 31, 5 ; 36, 1.
ἐπεί *quoniam* 20, 6, 13 ; 30, 9 ; 32, 12 ; 38, 11 ; 40, 6.
ἔτι *adhuc* 18, 6 ; 20, 13 ; 26, 6 (οὐκέτι).
μὲν γάρ *quidem enim* 18, 4 ; 40, 2 (om. *quidem* 38, 1).
μὲν οὖν *quidem igitur* 15, 12 ; 19, 5 ; 37, 6 ; 39, 11.
μέντοι *tamen* 24, 7 ; 28, 9 ; 36, 13 ; 37, 1, 3.
ὅλως *totaliter* 23, 11 ; 36, 11.
οὕτως *sic* 23, 2, 11 et *passim* (mais *ita* 23, 6, 12).
φανερόν *manifestum* 17, 11 (au. superlatif en grec et en latin).
ὥστε *ita ut* 30, 6 (mais 25, 7 *ut).*

D'autre part, j'ai relevé pour :

ἐπειδάν *cum* 36, 8 ; πάλιν *iterum* 18, 11 ; 33, 4 (mais il s'agit de πάλιν dans le courant d'une phrase et non au début, pour annoncer un nouvel argument, cas fréquent dans les textes d'Aristote) ; ὥσπερ *quemadmodum* 16, 8 ; 32, 12.

Je n'ai rencontré ni ἀλλὰ μήν, ni ἕτερος, ni καθάπερ, ni οἷον. Dans les pages dépouillées, le traducteur n'a pas rendu δή par *itaque*, mais ou bien l'a lu δέ et traduit par *autem*, ou bien il l'a trouvé joint à d'autres particules et l'a omis dans sa traduction.

A noter encore avec Thurot (loc. cit.) que γε et τε sont communément omis dans la version latine ; de même, très souvent, μέν, quoiqu'on ait de façon presque régulière: μὲν ... δέ *quidem... autem* 20, 7 ; 23, 14 ; 27, 9 ; 35, 13 ; 37, 14 ; 38, 12 ; 39, 11.

Ces constatations confirment ce qui a été dit plus haut : dans le cas présent une comparaison de deux traductions d'ouvrages divers ne peut être sûrement révélatrice de l'unité ou de la diversité des traducteurs, que si les originaux appartiennent à un même auteur. Certains mots et particules, qui se répètent à chaque instant dans les textes d'Aristote et dont les équivalents dans les versions de Moerbeke nous sont familiers, apparaissent à peine ici. La physionomie générale de la version s'en ressent de manière assez notable. Dans ces conditions toutefois, la concordance des traductions stéréotypées, relevées chez Guillaume de Moerbeke par le P. Pelster, avec des formules identiques dans la version du *De*

Sensu d'Alexandre est d'autant plus frappante ; les divergences partielles s'expliquent de façon naturelle. Dès lors, la comparaison qu'on vient d'instituer, plaide nettement en faveur de l'hypothèse, qui attribue au dominicain flamand la traduction de deux commentaires d'Alexandre : celle du *De Sensu* aussi bien que celle des *Météorologiques.*

Reste à voir l'usage que saint Thomas fit du premier dans son Commentaire à lui. On n'y relève pas moins de sept références explicites à l'ouvrage du commentateur grec [1]. Mais chose assez frappante, ces références s'arrêtent précisément à la 11ème leçon, qui correspond tout juste à la fin du premier des deux livres en lesquels Alexandre a distribué son Commentaire. La question se pose immédiatement : saint Thomas n'a-t-il utilisé que le premier livre, et, dans ce cas, serait-ce parce qu'il ne possédait point le second ? Un examen un peu approfondi de l'ensemble de son ouvrage montre que cette hypothèse ne repose que sur de trompeuses apparences. Non seulement on trouve dans la 19ème leçon, la dernière de toutes, un rapprochement de certaines vues d'Aristote avec une opinion des Stoïciens [2], qui est visiblement empruntée au passage parallèle d'Alexandre [3]. Mais même quand on laisse de côté les mentions expresses de celui-ci et les rares détails précis d'ordre historique ou technique qui ont été pris chez lui par saint Thomas, on constate que ce dernier fait tout au long de son Commentaire un usage discret, assez peu apparent, mais incontestable et presque constant, de l'ouvrage de son devancier.

Le caractère peu apparent de cette utilisation est dû à diverses causes : il y a d'abord l'accord général des doctrines entre les deux commentateurs. Cet accord tient pour une bonne part au sujet traité ; dans la théorie des sensations Alexandre mérite sa réputa-

1. Lectt. 2, 3 (deux références), 9, 10 (deux réf.), 11 ; éd. Pirotta nn. 22, 39, 43, 123, 136, 138, 161. — La première et la troisième de ces références servent simplement à amener des variantes du texte d'Aristote, signalées par Alexandre ; il en a été question plus haut.

Il est à remarquer que, dans la partie authentique de son Commentaire sur les *Météorologiques*, saint Thomas ne fait aucune référence explicite au Commentaire parallèle d'Alexandre, tandis que celui-ci se trouve assez fréquemment cité par le continuateur de saint Thomas : j'ai relevé au hasard, sans faire un dépouillement complet, les passages suivants : Lib. II, lect. 14, n. 11 et 12 (premières références) ; lib. III, lect. 6, n. 12 ; lib. IV, lect. 7, n. 2 fin (renvois aux divisions de l'éd. léonine, vol. III). Il va sans dire que ces constatations n'entraînent en aucune façon que dans son Commentaire inachevé saint Thomas n'ait pas utilisé celui d'Alexandre ; pour résoudre la question, il faudrait faire un examen comparatif plus approfondi des deux ouvrages, travail assez malaisé tant que la traduction latine d'Alexandre demeure inédite.

2. Vivès, p. 266 a, med. ; Pirotta n. 293.

3. Cf. L. II, p. 352, 2-6. — Cette référence et celles qui suivent se rapportent toutes à l'édition du texte latin.

tion de fidèle interprète d'Aristote ; dans le même domaine saint Thomas, lui aussi, est péripatéticien sans plus et n'a guère innové ou développé les doctrines du maître. S'il se fût agi d'autre chose de la théorie de l'intellect en particulier, les dissentiments entre les deux interprètes eussent éclaté à chaque instant. Ici, au contraire, c'est à peine si, dans l'une des sept mentions expresses qu'il fait d'Alexandre, saint Thomas discute rapidement, pour la rejeter, la solution proposée par le commentateur grec, en face d'une difficulté, d'ordre assez secondaire, que soulève l'exposé d'Aristote[1]. Ailleurs[2], il reprend simplement la solution d'Alexandre à une difficulte de détail , qui touche encore moins les principes de la philosophie péripatéticienne.

Une autre raison qui laisse dans l'ombre l'emploi presque continuel que fait de l'ouvrage d'Alexandre saint Thomas, se trouve dans le peu d'intérêt que ce dernier montre pour les renseignements historiques fournis par sa source, surtout quand ces renseignements ne se rattachent à rien de ce qu'il connaît par ailleurs. Il en résulte que son Commentaire est notablement plus pauvre en noms propres et, en particulier, en identifications historiques des auteurs d'opinions discutées au cours de l'exposé, que l'ouvrage d'Alexandre. Or, il est clair que des emprunts ayant pour objet des renseignements de cet ordre, ont un caractère beaucoup plus saillant et se décèlent bien plus aisément que d'autres, portant sur des données plus abstraites, purement exégétiques et se ramenant toujours à des développements philosophiques, inspirés en dernière analyse par le texte à commenter.

Trois renvois explicites à Alexandre sont faits par saint Thomas à propos d'identifications ou de rapprochements d'ordre historique et concret[3] ; mais quand on veut trouver des emprunts semblables faits à la même source sans mention expresse de celle-ci, il est fort difficile d'en découvrir avec certitude. On en a bien un dans la dernière leçon du Commentaire, celui-là même qui a été signalé déjà plus haut ; mais en dehors de lui on n'en aperçoit guère. On croirait en toucher un du doigt, lect. 4 (Vivès, p. 212 a, fin. ; Pirotta, n. 56), où l'opinion des « *quidam* » anonymes, critiquée par Aristote, est attribuée sans hésitation à Platon ; le renseignement se trouve de fait au passage parallèle d'Alexandre (69, 6). Et sans doute

1. Lect. 10, Vivès p. 231 b, ante med. ; Pirotta n. 136. — Cf. Alex., 153, 1-8.

2. Lect. 3, Vivès p. 208 a, post med. ; Pirotta n. 39. — Cf. Alex., 41, 3 sqq.

3. Lect. 9, Vivès p. 229 a, fin. ; Pirotta n. 123; lect. 10, Viv. 232 a, init. ; Pir. 138 ; lect. 11, Viv. 236 b, fin. ; Pir. 161.

n'y a-t-il pas échappé à saint Thomas ; mais celui-ci eût en tous cas pu le reconstituer sans peine au moyen des données fournies par Aristote dans le *De Sensu* lui-même et commentées déjà dans la leçon précédente [1]. Il pouvait, en outre, avoir à sa disposition une ou plusieurs traductions latines du *Timée*.

Remarquons en passant que, tout en laissant de côté une partie des renseignements historiques fournis par Alexandre, saint Thomas ne paraît pas dans l'ensemble avoir moins de références que lui à des philosophes de l'antiquité et à leurs opinions. Si l'on dressait à part pour son Commentaire un *Index nominum* parallèle à celui que P. Wendland a joint à son édition du texte grec d'Alexandre [2], on relèverait sans doute quelques noms de moins, mais le nombre de renvois demeurerait sensiblement le même. La raison en est que saint Thomas utilise dans une plus large mesure que l'interprète grec les nombreux renseignements historiques sur les présocratiques et sur Platon, dispersés dans l'œuvre d'Aristote et systématisés surtout au premier livre de la *Métaphysique*. C'était sans doute chose peu intéressante pour le commentateur médiéval que de reprendre à Alexandre, cités au passage par celui-ci, les noms d'un Aspasius ou d'un Diodore, personnages qu'en dehors de ces citations accidentelles il ignorait peut-être complètement. Mais le cas devient tout différent, dès qu'il s'agit d'allusions plus ou moins explicites à des opinions professées par ceux d'entre les anciens dont Aristote a par ailleurs critiqué les doctrines générales. Qu'il soit question d'opinions touchant la psychologie, la physique ou la physiologie, toujours saint Thomas tient à situer dans l'ensemble de leur système les vues particulières émises par des philosophes grecs sur tel point de détail. Son exégèse historique prend ainsi un caractère beaucoup plus compréhensif que celle d'Alexandre ; l'interprétation n'est pas moins historique, l'est peut être davantage, mais devient du fait plus philosophique, remontant aux principes qui ont amené les penseurs de l'antiquité aux conclusions, dont on recherche le sens exact.

Il en va de même d'ailleurs pour l'interprétation des théories d'Aristote exposées dans son traité *De Sensu*. Sans doute, au cours

1. Rapprochez Aristote, *De Sensu*, 2, 437 b 10-15 et 438 a 25-b 2, et saint Thomas *ad locc.* lect. 3, Vivès 208b-209 a, Pirotta 56-58.

2. P. 206 avec 22 noms. — Dans l'édition du Commentaire de saint Thomas par le P. Pirotta il n'y a qu'un index unique *rerum et terminorum* partant à la fois sur *De Sensu* et sur *De Memoria*. Les noms propres s'y trouvent à leur place alphabétique avec mention de tous les passages où ils sont cités, de sorte qu'il y aurait assez facilement moyen d'extraire de cette table un *Index nominum* parallèle à celui du Commentaire d'Alexandre.

de ses explications, Alexandre a, comme il est naturel, bon nombre de références au *De Anima* (37 renvois) et au *De Sensu* lui-même 22 renvois) ; à côté de cela, il se réfère encore à 13 autres écrits du Stagirite avec 23 renvois[1]. Mais la *Physique* n'y figure que pour quatre mentions ; la *Métaphysique* en est absente. Chez saint Thomas, par contre, les appels à un principe ou à une démonstration, exposés dans des passages précis de la *Physique*, sont fort fréquents ; des données analogues sont demandées aussi à maintes reprises à la *Métaphysique* ; des rappels du *De Anima* sont courants, comme chez Alexandre ; les autres traités d'Aristote, mentionnés de façon sporadique, le sont plus largement que chez le commentateur grec. Tout cela dénote et souligne chez saint Thomas le souci déjà signalé : rechercher, à propos de chaque texte à expliquer, les racines profondes de la doctrine qui y est renfermée. On constate du même coup de quelle façon merveilleuse le péripatéticien chrétien possédait son Aristote tant dans l'ensemble que dans les détails.

Ces préliminaires posés, reste à déterminer dans quelle mesure saint Thomas a utilisé Alexandre dans l'exégèse courante, quand il expose simplement en les expliquant les doctrines contenues dans le traité commenté. Il serait malaisé, on l'a déjà fait remarquer, de fixer exactement cette mesure, s'il fallait l'estimer en ne tenant compte que des passages purement exégétiques, où la dépendance vis-à-vis d'Alexandre ressort avec certitude d'une comparaison des deux textes. Ces passages, en effet, sont assez clairsemés. Mais on possède d'autres indications qui permettent d'étendre beaucoup au delà la zone dans laquelle il y a moyen de relever la trace d'une utilisation du Commentaire grec . On a l'aveu explicite de cette utilisation en une bonne demi-douzaine d'endroits ; on a un petit nombre de renseignements positifs qui ne peuvent avoir été extraits que de l'ouvrage d'Alexandre; or ces points de repère de l'une et de l'autre espèce se trouvent distribués sur toute l'étendue du Commentaire. On est donc fondé à conclure que tout au long de son travail saint Thomas a pu tirer parti de celui de son devancier et que selon toute vraisemblance il ne s'est pas interdit de le faire. Dans ces conditions, les indices, tantôt assez nets, souvent beaucoup plus faibles, qui décèlent ou suggèrent une utilisation, prennent une valeur nouvelle : ils montrent de la façon la plus évidente qu'en fait cette utilisation est certaine et qu'elle a été presque continuelle.

Voici, brièvement indiquées, les données sur lesquelles s'appuie

1. D'après l'index des *Loci aristotelici* de P. Wendland, p. 207.

cette conclusion. Les emprunts les plus importants, faits à Alexandre, consistent en des développements qui ajoutent à la pensée d'Aristote : parfois saint Thomas les reproduit presque dans toute leur ampleur, plus fréquemment il se contente de les résumer tout en conservant les idées ou les précisions nouvelles dues au commentateur grec. — A côté de ces cas, où l'emprunt porte sur tout un ensemble avec sa structure et ses matériaux propres, en on relève d'autres, consistant plutôt en données éparses, où l'on trouve repris à Alexandre certains détails caractéristiques de son interprétation doctrinale de l'ouvrage d'Aristote, remarques souvent appuyées d'une même référence à un traité de ce dernier, et, dans des cas assez fréquents, formulées, de part et d'autre, en termes fort voisins. Ces indices convergents mettent hors de doute dans ces cas-là la réalité de l'emprunt. — Les deux sortes d'emprunts qu'on vient de signaler, se rencontrent un peu partout, dans les diverses parties du Commentaire de saint Thomas[1].

1. Lect. 2, Vivès 202 ae, Pirotta 10 : Vocat autem sentire passionem, quia actio sensus in patiendo fit, etc. Cf. Alex. 21, 8.— Lect. 3, Viv. 207 a, init., Pir. 34 : objet de l'odorat intermédiaire entre deux éléments. Cf. Alex. 33, 9-34, 2, citant le *Timée ;* — Viv. 208 a, ante med. Pir. 39 : Sed videtur, etc... Objection tirée d'Alex. (39, 12-41, 3) non nommé (La réponse est donnée ensuite « secundum Alexandrum »). — Lect. 4, Viv. 211 b, fin. - 212 b, post init., Pir. 55-57 : Dicit ergo primo etc. : arguments empruntés à Alex. IX, 57-67, résumés et mis en ordre avec quelques omissions; de même la fin de la lect., Viv. 212 b, Pir. 58, utilise fortement Alex. X, 67-73, plus étendu. — Lect. 5 : considérations et argumentations ajoutées à celles d'Aristote, d'après Alex., surtout Viv. 214 b, a med. - 215 a, post med., Pir. 66-68 : Exclusis falsis — flores sunt majoris odoris. Cf. Alex. 78-81, 9. — Lect. 6, Viv. 217 **a**, ad fin., Pir. 77 : et similiter de tactu, idest de sensibilibus tactus. Cf. Alex. 87, 9 ; — Viv. 218 a, init. - 219 b init., Pir. 80-86 : assez bien d'emprunts à Alex. XVI, 89-99, mais le résume et y ajoute. — Lect. 7, Viv. 222b, med., Pir. 101 : sens de *diapason* (mais non de *diapente)* comme dans Alex. 113, 9. — Lect. 8, Viv. 224b, init., Pir. 107 : « Sunt autem et alia, quibus praedicta positio ostenditur esse falsa — et multa alia hujusmodi inconvenientia sequuntur quae, quia manifesta sunt, Philosophus praetermisit ». Emprunté presque en entier à Alex., XXIII, très résumé, et phrase initiale de XXIV. — Lect. 9, Viv. 227 a, post. med., Pir. 118 : quia utrumque causatur ex permixtione humidi et sicci... Cf. Alex. XXX, 139, 4 sqq. (modifié sans doute d'après Aristote, suite du texte). Le reste de la lect., à partir de Viv. 228 b, init., Pir. 124, emprunte souvent quelques précisions ajoutées par Alex. à Aristote. — Lect. 10, Viv. 230 **a**, ante fin., Pir. 129 : non quidem ita quod terra pura saporem habeat,... sed... Cf. Alex. 150, 6-10 ; — Viv. 230 b, med., Pir. 131 : Est autem considerandum quod Aristoteles, etc. Cf .Alex. 150, 10-151, 4 ; — Viv. 233 b, init., Pir. 146 : renvois à *De Gen. et Corr.* et à *De Gen. Animal.* Cf. Alex. 165, 1 ; 166, 7-8. — Lect. 15, Viv. 249 b, post init., Pir. 215 : renvoi à *I Anal. Post.* repris d Alex. 239, 5 ; — Viv. 249 b, post. med., Pir. 216 : conséquences de la division du continu en parties inégales et en parties égales, explication comme dans Alex. 242, 7-243, 1 ; — Viv. 250 a, post init., Pir. 217 : principe de solution plus explicite que chez Aristote (distinction du *per se* et du *per accidens* dans la divisibilité des formes sensibles) emprunté à Alex. 243, 8-244, 2. — Lect. 16, Viv. 253b, fin. - 254 a, init., Pir. 237 : parties de l'air qui se frappent successivement l'une l'autre. Cf. Alex. 271, 9-272, 1 ; — Viv. 255b, med., Pir. 249 : difficulté tirée de *Physic. VI* et relevée déjà par Alex. 281, 2-7. — Lect. 17, première moitié, Viv. 257 **a** med. - 258 **a**, ante fin ; Pir. 254-257, suit fort bien l'exposé d'Alex. XXIX, plus bref, plus net, plus articulé que d'ordinaire. Cf., en particulier, la notation des *deux* présupposés, Viv. 258 **a** ante et post med., Pir. 257, avec Alex. 291, 3-11 ; — Viv. 258 **a**, fin., Pir. 258 : «...arguit per locum a majori negative, etc ». Cf. Alex. XXX, post init., 292, 4 : « Facit autem argumentationem etc ». ; — Viv. 259 a, Pir. 263 : « Ad exponendum hoc, etc ». : dépendance encore plus nette d'Alex. XXXI, 298, 13 sqq. : différence de l'habitus et de la privation, qu'Aristote ne

Mais, pour être complet, il faudrait y joindre la foule des passages où l'interprétation du texte d'Aristote s'impose, pour ainsi dire, d'elle-même à tout commentateur qui vise à rendre fidèlement le sens de l'original. Dans tous ces cas on pourra constater un parallélisme plus ou moins étroit entre la pensée développée par Alexandre et celle qu'exprime saint Thomas. Toutefois, sans autre indication, rien ne permettrait de dire que le dernier s'inspire du premier. Mais, sachant qu'il le lit et qu'il le lit avec soin, nous devons voir dans son accord avec lui une approbation et une utilisation discrète.

Elle laisse subsister pourtant une grande différence entre les deux commentateurs, différence provenant surtout de la méthode d'exposition. Alexandre n'a pas les divisions continuelles et le morcellement du texte en paragraphes assez courts, dont saint Thomas s'efforce de déterminer l'agencement. Dès lors, l'exégèse de l'interprète grec, ne se trouvant pas encadrée de la même façon, est souvent plus diffuse et plus verbeuse, et ne se retrouve pas de manière bien nette dans les explications plus brèves et plus nerveuses de saint Thomas. A y regarder de près, on s'aperçoit bien vite pourtant que le fond de la pensée demeure le même ; c'est le seul point important. — Les détails aussi sont souvent différents, soit que saint Thomas néglige ceux que donne Alexandre, soit qu'il en ajoute d'autres qui lui sont propres : on peut en dresser toute une liste qui témoigne hautement de l'indépendance de sa pensée vis-à-vis de la source, qu'il utilise pourtant si largement [1].

---

mentionne pas explicitement. — Lect. 18, Viv. 261 **a**, post med., Pir. 271 : «... tempus non sentitur quasi aliqua res permanens, etc ». Cf. Alex. 309, 2 : « Oportet autem nos praeaccipere etc ». — similitude même verbale ; pensée non exprimée par Aristote ici ; — Viv. 261 b - 262 b, init., Pir. 272-277, résume Alex. xxvi, long et diffus ; l'utilisation n'est sûre dans ce cas que parce qu'on sait par ailleurs qu'elle est probable *a priori*.

1. Lect. 1 ne reprend pas la référence à *De Animal. Hist.* d'Alex. 16, 5. — Lect. 5, mentions d'Empédocle et de Démocrite (post init. lect)., de Platon (Viv. 215 b, init. ; Pir. 70), absentes d'Alex. ; de même les développements (in fine lect., Viv. 216 ab ; Pir. 74-76) sur l'importance et le rôle relatif du cœur et du cerveau. — Lect. 6, Viv. 217 **a**, fin. - b, med., Pir. 78, avec renvois à *De Gen., Meteor., De Anima ;* — Viv. 218 b, Pir. 82, 85 : mention des Platoniciens, sens du mot grec *Phanon ;* — Viv. 218b, a med. - 219 **a**, init., Pir. 83-86 : échelle des corps lumineux ; autrement Alex. xvi, qui ne met pas les corps célestes parmi les corps de quelque façon transparents. — Lect. 7, Viv. 222b, med., Pir. 101 : sens de *diapente*. — Lect. 9, Viv. 227 b, ad fin., Pir. 119 : renvoi à *De Part. Animal.* — Lect. 11, Viv. 235 b, fin. - 236 a, init., Pir. 154 fin. : « Quod autem hoc sit falsum, facile est videre ; quia alii sensus sentiunt per medium extraneum, non autem tactus ». Saint Thomas néglige dédaigneusement les raisons différentes, exposées par Alex. xxxvi (19 lignes). — Lect. 14, Viv. 246 **a**, post init., Pir. 200 : la mention des Pythagoriciens comme auteurs de la théorie de l'impair n'est pas tirée du passage parallèle d'Alex. x, 219, 1-8. — Lect. 16, Viv. 254 a, fin., Pir. 240 : explication de l'instantanéité de la propagation de la lumière, différente de celle d'Alex. xxvi, 275, 8 sqq., et indépendante de lui ; il est beaucoup moins net ; — Viv. 255 b, med.-256, a init., Pir. 249-251, discussion provoquée par une objection d'Alex. 281, 2-7 ; mais celui-ci ne la discute pas, en somme, et ne propose ni une solution rejetée par saint Thomas, ni celle retenue par ce dernier. — Lect.

Ces différences, assez accidentelles en apparence, aboutissent en fin de compte à faire ressortir d'une manière générale l'esprit de synthèse, qui, même dans ses travaux d'exégèse, anime le commentateur médiéval. La chose est d'autant plus remarquable dans ce cas-ci, où l'interprétation porte sur un petit traité dont l'objet est en somme fort spécial, le *De Sensu et Sensato* d'Aristote.

A. Mansion,

Professeur à l'Université de Louvain

18, Viv. 261 b, init., Pir. 272 : renvoi à *Physic.* V ; — Viv. 262 a, med., Pir. 276 : renvoi à *Physic.* VII et objection tirée de ce livre ; Alex. n'a pas ces références et ne formule pas d'objection»tout en émettant des considérations semblables, 326, 7-327, 4. — Ce relevé de particularités propres à saint Thomas est évidemment fort incomplet ; il suffit toutefois à établir son indépendance vis-à-vis d'Alexandre.

LA LETTRE DE SAINT THOMAS D'AQUIN DITE LETTRE AU LECTEUR DE VENISE

D'APRÈS LA TRADITION MANUSCRITE

Aucune étude spéciale n'a été faite jusqu'ici sur la consultation donnée par saint Thomas d'Aquin au lecteur de Venise, et publiée dans les *Opera omnia* du saint Docteur, sous ce titre : *declaratio triginta sex quaestionum ad lectorem Venetum* [1]. Tous les anciens catalogues des œuvres de saint Thomas connaissent cette lettre, dont l'authenticité n'est pas mise en doute par les critiques [2] ; la plupart des manuscrits contenant la collection des opuscules de saint Thomas la reproduisent, et même la rapprochent de la lettre adressée par saint Thomas au maître général Jean de Verceil, et publiée sous ce titre : *declaratio quadraginta duo quaestionum ad magistrum ordinis* [3]. On a justement remarqué que plusieurs des articles sur lesquels saint Thomas était consulté, étant identiques dans l'une et l'autre de ces deux lettres, la lettre au lecteur de Venise avait dû être écrite à raison des mêmes circonstances, et à peu près à la même époque que la lettre au maître général, datée de 1271.

Le P. Mandonnet a soulevé une difficulté à propos de cette lettre au lecteur de Venise [4]. Une suite de huit articles tirés mot pour mot de cette consultation, et précédés de cette indication : *Isti sequentes articuli sunt iterum remissi a quibusdam scolaribus post*

1. édition Romaine de 1570-71 dite de S. Pie V, tome XVII, p. 81 et seq. ; éd. de Parme 1852-1872, tome XVI, p. 169 et seq ; édit. Fretté, Paris, Vivès, 1882-89 tome XXVII, p. 256 et seq.

2. MANDONNET (P.). *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin.* 2e édit., Fribourg, imp. Saint-Paul, 1910, In-8°, 158 pag. — GRABMANN (M.). *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin.* Münster-i-W., Aschendorf, 1920. In-8 °, VI-275 pag. [*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, hrgb. von Cl. Baeumker, vol. XXII, cahiers 1-2].

3. éd. Romaine de 1570-71 tome XVII, p. 79 et seq ; éd. de Parme 1852-72, tome XVI p. 163 et seq ; éd. Fretté, Paris, Viv s 1882-89, tome XXVII p. 248 et seq.

4. MANDONNET (P.). *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, p. 139.

praemissam declarationem, a été publiée dans l'édition Fretté des *Opera Omnia* de saint Thomas [1], après avoir été retrouvée par Uccelli [2] dans le manuscrit Paris, Nat. lat. 14546 fol. 163-163 vo. Le P. Mandonnet semble avoir été surpris par cet extrait ; il a constaté qu'il était difficile d'en interpréter clairement la suscription, et il a cherché à en donner une explication. Malheureusement, il n'avait pas en mains le texte resté inédit jusqu à ce jour, dont la publication accompagne cette étude ; ce texte nous permettra d'essayer de retrouver l'ordre chronologique de la composition de ces opuscules, que nous pourrons espérer pouvoir remettre ainsi dans leur vrai jour.

Nous en tenant dans ce travail, uniquement au point de vue historique et positif, nous distribuerons ainsi nos recherches :

I. — Les deux rédactions de la lettre au lecteur de Venise.

II. — Les autres informations littéraires touchant la même affaire que la lettre au lecteur de Venise.

III. — Les conclusions historiques qui découlent de l'examen de cette documentation.

I. — Les deux rédactions de la lettre au lecteur de Venise.

L'étude des manuscrits contenant la lettre de saint Thomas d'Aquin au lecteur de Venise (voyez appendice I) permet de classer ces manuscrits en deux grandes familles :

Une famille A, qui ne comprend que quatre manuscrits (1, 8, 25, 26), porte un texte resté inconnu et inédit jusqu à ce jour. Disons tout de suite que cette famille A se divise en deux groupes que nous allons retrouver constamment. Chaque groupe comprend deux manuscrits :

Le groupe a (mss. 8, 25) donne un texte précédé d un protocole initial, ayant un *incipit* et un *explicit*, et qui se trouve dans des manuscrits offrant des collections d'opuscules de saint Thomas.

Le groupe b (mss. 1, 26) donne un texte sans protocole, sans *incipit* et sans *explicit* et qui se trouve dans des manuscrits contenant des questions disputées de saint Thomas.

1. Ed. Fretté, Paris, Vivès, tome XXXII, p. 832-33.

2. Uccelli. *Intorno all'autographo di S. Tommaso d'Aquino negli accidenti eucaristici*, dans a *Scienza Italiana*, Bologna, II (1877), p. 137-158. Je n'ai pas pu avoir entre les mains ce travail devenu extrêmement rare, mais le P. Mandonnet l'avait consulté et en avait parlé, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, p. 137.

Une autre famille B. présente le texte depuis longtemps connu de la lettre de saint Thomas au lecteur de Venise, tel qu'il se trouve dans les éditions. Cette famille comprend la presque totalité des manuscrits (2, 3, 5, 6, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34).

Il suffit de parcourir le texte présenté par les quatre manuscrits de la famille A (appendice II) pour voir que, si les questions posées ne sont pas examinées dans le même ordre que dans le texte de la famille B (appendice III) du moins ces deux textes (que nous appellerons pour simplifier texte A et texte B) portent beaucoup de passages mot à mot identiques [1]. On est alors amené à les éditer côte à côte pour pouvoir examiner plus à loisir leurs ressemblances et leurs différences (appendice IV [2]).

Nous examinerons successivement : 1° le protocole initial et le salut final, 2° le libellé de l'*incipit* et de l'*explicit*, 3° l'ordonnance générale du texte, 4° l'ordre des questions et des réponses, 5° le nombre des questions et des réponses, 6° le libellé des questions et des réponses.

1° *Le protocole initial et le salut final* [3] — A ce point de vue

1. Le manuscrit 25 offre une particularité qui doit être relevée ici : le scribe qui copiait là un manuscrit d'opuscules de S. Thomas a d'abord reproduit le texte de la famille A, puis après avoir copié ce texte en entier du fol. 128 b au fol. 131 b. il a ajouté dans la marge du haut et dans la marge du bas les parties du texte de la famille B que ne connaissait pas la famille A; enfin, l'espace étant trop restreint, il a transcrit tous ces textes complémentaires à la suite, aux fol. 131 vº-132 et 132 vº ; il a continué ensuite la copie des autres opuscules de S. Thomas. Ce qui prouve bien que ces additions sur le manuscrit des textes ajoutés par la famille B ont été faites par le même copiste et lors de la confection du volume, c'est que le texte ainsi double (texte de la famille A avec ajoutes de la famille B) se trouve compris sans qu'il y ait aucun blanc ni aucune autre ajoute, entre la *declaratio sex quaestionum edita a fratre thoma de aquino ordinis fratrum praedicatorum ad lectorem bysuntinum* [fol. 127 a-128 b] et le *tractatus de regimine judeorum editus a fratre thoma de aquino, ordinis fratrum praedicatorum ad ducissam brabantiae* [fol. 133 a-138 vob].

2. Pour éditer en parallèle ces deux textes A et B, où les questions ne sont pas présentées dans le même ordre, je me trouvais dans la nécessité de bouleverser l'ordre de l'un d'eux ; j'avais d'abord suivi l'ordre du texte A, mais cela avait l'inconvénient de séparer les questions et les réponses ; en outre je devais, en étudiant ces textes, arriver à cette conclusion que le texte B présentait un ordre établi non pas par le lecteur de Venise posant ces questions, mais par S. Thomas lui-même reprenant son travail après des vicissitudes que j'exposerai plus loin ; dès lors, c'était de toute évidence le texte B qui devait être suivi, le texte A devant être dissocié pour que chacune de ses parties fut mise en face de la partie lui correspondant dans le texte B. Au reste, cette dissociation du texte A n'avait pas d'inconvénient puisqu'une édition suivie et critique du texte A était donnée à l'appendice II.

3. Les textes A et B sont généralement précédés et suivis d'indications rubriquées, mais comme ces textes sont inclus dans des manuscrits d'opuscules, il suffit de rapprocher ces formules rubriquées des formules similaires introduisant ou terminant les autres opuscules pour voir que ces rubriques ont été introduites par les scribes qui ont écrit ces manuscrits et qu'elles ne font pas partie du texte même de la lettre. Ce qui le prouve c'est qu'elles varient d'un manuscrit à l'autre comme il est facile de s'en rendre compte en parcourant la liste des manuscrits établie à la fin de ce travail (appendice I) ; quelquefois même la seule lecture

les manuscrits de la famille A. se divisent en deux sous-groupes *a*) Les deux mss. 8 et 25 font précéder le texte de la lettre d'un protocole contenant une adresse (nom et qualité du destinataire), une suscription (nom et qualité de celui qui écrit), et un salut : *In Dei filio sibi karissimo fratri baxiano lectori fratrum ordinis praedicatorum de ven[ctiis] frater thomas de Aquino, ejusdem ordinis, salutem in filio virginis gloriosae.* A la fin ces deux manuscrits ajoutent cette formule de salutation : *Valeat karitas vestra diu, et pro hoc labore mihi orationum suffragia rependatis. b*) Les deux mss. 1 et 26 qui donnent ce texte non pas dans des collections d'opuscules comme le font les deux manuscrits précédents et les manuscrits de la famille B, mais à la suite de questions disputées, ne le font précéder d'aucun protocole ; ils commencent directement par l'énoncé des questions ; à la fin, ils ne portent pas non plus de salut, mais cette seule notule : *Istas quaestiones determinavit frater thomas ad petitionem fratris Bassiani, laudensis.*

Les manuscrits de la famille B portent le salut final que nous avons trouvé dans les mss. 8 et 25 : *Valeat karitas vestra diu, et pro hoc labore mihi orationum suffragia rependatis*, mais ils n'ont aucun protocole initial et commencent directement : *Lectis litteris vestris in eis inveni articulorum multitudinem...* Le texte présenté par cette famille de manuscrits ne fait aucunement mention du lecteur de Venise. Même les rubriques, que présentent ces manuscrits, ne parlent pas du lecteur de Venise ; le plus grand nombre de ces rubriques est libellé ainsi : *responsiones ad quosdam articulos dubios* (mss. 3, 6, 16, 19, 29, 30). Trois manuscrits seulement, sur les 23 que contient cette famille, font mention du lecteur de Venise (mss. 5, 9, 28). Au contraire, les catalogues spécifient soigneusement pour la plupart que cette lettre est adressée au lecteur de Venise [1], or c'est bien à cette famille B. que se réfèrent les

---

de la formule rubriquée prouve qu'elle est l'œuvre du copiste, ainsi le ms. 8 porte au fol 212 *Incipit epistola sancti thomae de aquino, ordinis praedicatorum ad fratrem Baxianum, lectorem Venetum super quibusdam articulis* XXX (rubr.] et au fol. 213 ce manuscrit porte un explicit rédigé en termes similaires. Le seul fait que cette rubrique porte les mots *sancti thomae* et non pas *fratris thomae*, comme le porte le texte même de la lettre, prouve qu'elle a été ajoutée tardivement après la canonisation de S. Thomas.

1. MANDONNET (P.) *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin* :
Off. 13. *Declaratio triginta sex quaestionum ad lectorem Venetum.*
Trev. 47. *Item declarationem* XXXVI *quaestionum ad lectorem Venetum.*
Ptol. 38. *Item responsiva super* XXXVI *articulis ad lectorem Venetum, quae sic incipit : Lectis vestris litteris inveni.*
Guid. 58. *Tractatus in quo continetur responsio ad triginta sex articulos ad lectorem Venetum quae incipit Lectis litteris vestris.*
Tab. 79. *Item determinationes* XXXVI *quaestionum.*
Col. 54. *Declarationem quorumdam articulorum.*

catalogues, puisqu'ils ont soin de noter que cette lettre a 36 articles ce qui, comme nous le verrons plus loin, ne convient qu'à cette famille ; cela me paraît rendre extrêmement probable le fait que ce texte portait primitivement un protocole. Ce protocole aurait pu tomber dans la tradition manuscrite. La lettre que Robert Kilwardby a adressée au maître général, à propos de la même affaire, et dont nous aurons l'occasion de parler plus loin, devait évidemment porter un protocole pour arriver à son destinataire, or le texte qui nous en est donné par le manuscrit 2 ne porte pas de protocole. Bien plus, presque toutes les consultations assez nombreuses qui ont été données par S. Thomas d'Aquin nous sont arrivées dans la tradition manuscrite sans protocole [1] ; nous pouvons ainsi nous demander si les protocoles, qui se trouvaient certainement en tête de ces opuscules n'ont pas été supprimés précisément lors de la constitution de la collection des opuscules de S. Thomas, ces protocoles paraissant présenter d'autant moins d'intérêt que le catalogue officiel avait soigneusement relevé le destinataire de chaque opuscule.

La salutation finale étant la même dans les deux familles de manuscrits A et B d'une part, et d'autre part la famille B ayant dû porter primitivement un protocole initial semblable à celui qui est présenté par les manuscrits de la famille A, il n'y a sur ce point aucune différence notable entre les deux familles.

2° *Le libellé de l'incipit et de l'explicit.* — Les manuscrits de la famille A se divisent encore nettement en deux groupes : les manuscrits 1 et 26 ne portent aucun *incipit* et aucun *explicit* ; les manuscrits 8 et 25 portent un court *incipit* d'une ligne : *Lectis litteris vestris...* mais ne présentent aucun *explicit.*

Les manuscrits de la famille B au contraire présentent un *incipit* beaucoup plus long, commençant également par ces mots : *Lectis litteris vestris...* et expliquant dans quelles circonstances la lettre

1. Seule de tous les opuscules inclus dans la collection des opuscules de S. Thomas, la *declaratio quadraginta duo quaestionum ad magistrum ordinis* offre un protocole : *Reverendo in Christo Patri Fratri Joanni, Magistro Ordinis Fratrum Praedicatorum, frater Thomas de Aquino cum debita reverentia se ipsum ad obedientiam promptum.* ed. Fretté, Paris, Vivès, t. XXVII p. 248. Ce fait paraît si caractéristique qu'on peut se demander si l'auteur de la collection des opuscules de S. Thomas ne voulait pas ainsi éviter toute hésitation sur l'identité de ce maître général ; cela n'irait-il pas directement contre la conjecture présentée par le P. Synave dans son travail : *Le catalogue officiel des œuvres de S. Thomas d'Aquin, critique, origine, valeur,* extrait des *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* t. III, 1928, à part p. 70. L'*epistola ad Bernardum abbatem Casinensem* (éd. Fretté Paris, Vivès, t. XXXII, p. 834) et la *responsio super materia venditionis ad tempus ad fratrem jacobum viterbiensem, lectorem florentinum* (éd. Fretté, Paris, Vivès, t. XXVIII, p. 465) portent aussi des protocoles, mais on sait que ni l'une ni l'autre de ces lettres n'ont été introduites dans la première collection d'opuscules. Mandonnet (P.) *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin* p. 116 et 120.

a été écrite : S. Thomas nous y apprend le grand nombre de questions à lui posées, la demande qui lui a été faite d'une réponse dans les quatre jours, le peu de temps que lui laissent les nombreuses occupations auxquelles il est astreint, son désir de répondre point par point aux questions posées. Les manuscrits de cette famille portent aussi un long *explicit* où S. Thomas nous apprend qu'il a répondu aux questions posées plus longuement qu'il ne lui avait été demandé ; il ne lui était pas possible en effet de répondre d'une manière « absolue » et sans distinctions à ces questions qui pouvaient avoir des sens différents, surtout alors qu'on ne lui disait pas ce qui avait été objecté à ces articles.

3° *Ordonnance générale du texte.* Dans le texte A les questions sont réunies et groupées en tête du texte ; les réponses à ces questions viennent ensuite, également groupées, mais rejetées en bloc à la fin des questions, la réponse à la première question ne venant qu'après la dernière question.

Dans le texte B, au contraire, les questions ne sont plus réunies en tête, mais chaque question a été mise immédiatement en tête de la réponse qui lui a été faite.

4° *Ordre des questions et des réponses.* Dans le texte A bien que les réponses soient groupées, et ainsi éloignées des questions, elles sont dans le même ordre que ces questions ; mais si l'on examine cet ordre on voit qu'il est tout à fait occasionnel et n'a rien de logique.

Au contraire dans le texte B un ordre logique a été établi entre les questions. Il suffit de se reporter à l'appendice IV où ces deux textes ont été édités côte à côte pour s'en apercevoir. On dirait même qu'a été suivi dans l'établissement de ce texte B l'ordre que suivaient habituellement les maîtres pour déterminer les disputes quodlibétiques et il semble qu'il suffirait de mettre en tête du texte un tout petit paragraphe pour que ce texte paraisse la détermination d'une dispute quodlibétique[1], quelque chose qu'on rédigerait comme ceci : *Quaeritur primo de angelis, secundo de miraculis, tertio de corporibus sanctorum, quarto de Christo, quinto de inferno, sexto de cogitationibus cordium.*

5° *Nombre des questions et des réponses.* — Un simple coup d'œil sur ces deux textes A et B montre que le texte A n'a que 30 questions, comme le note expressément le manuscrit 8, tandis que le texte B en a 36 comme le mentionnent les manuscrits 5,

1. Glorieux (P.) *La littérature quodlibétique de* 1260 *à* 1320. (*Bibliothèque thomiste*, V) Le Saulchoir 1925, p. 45 et seq.

11, 12, 13, 14, 15, 20, 28, 30, 31 dans la rubrique qu'ils mettent en tête de ce texte.

Si nous mettons en parallèle les numéros des questions de ces deux textes A et B en mettant entre crochets [] les numéros du texte A et en suivant l'ordre du texte, tel qu'il se trouve à l'appendice IV, nous obtenons le tableau suivant [1]

[1]-1	[7]- 9	[23] et [24]-17	[14]-25
[4]-2	[9]-10	[25]-18	[20]-26
[10]-3	[8]-11	[12]-19	[15]-27
[5]-4	[3] et [29]-12	[13]-20	[17]-28
-5	[26] et [30]-13	[28]-21	[18]-29 et 30
[6]-6	[11]-14	[16]-22	-31-35
[27]-7	-15	[21]-23	[19]-36
[2]-8	[22]-16	-24	

On fait ainsi les remarques suivantes : par trois fois deux questions du texte A sont réunies sous une seule question du texte B. XII [3] et [29]-12 ; XIII [26] et [30]-13 ; XVII [23] et [24]-17 ; il est d'ailleurs facile en les examinant de voir que ces questions du texte A faisaient double emploi et que l'auteur devait s'en apercevoir forcément s'il mettait dans l'ordonnance des questions l'ordre qui y manquait. Rien ne le montre mieux que cette question 17 du texte B qui correspond aux questions [23] et [24] du texte A ; à chacune de ces questions [23] et [24] la même réponse était faite : *dico hoc verum esse quia divinitas Christi operabatur miracula per humanitatem sicut per organum, ut Damascenus dicit.*

Le texte B ne groupe pas seulement les questions identiques,il introduit trois questions nouvelles sous les numéros 5, 15 et 24, et si on examine ces questions on voit que ce sont des questions posées implicitement dans les questions qui les suivent et qu'elles sont explicitées ici pour éviter des confusions. La question [27] du texte A qui devient question 7 du texte B : *an angelus habeat virtutem infinitam inferius* suppose celle que le texte B introduit sous le nº 5. : *an angelus suo imperio potest movere totam molem terrae usque ad globum lunae* elle la suppose même si bien que la première partie de la réponse à la question [27] devient la réponse à cette nouvelle question 5 tandis que la deuxième partie de la

1. Le copiste du ms. 25 qui a copié le texte A, puis qui a ajouté dans les marges les additions faites à ce texte par le texte B, a essayé d'indiquer en marge de chaque question le nouveau numéro que cette question avait reçu dans le texte B.

réponse à cette même question [27] devient dans le texte B la conclusion de la réponse à la question 7. La question [22] du texte A : *an Deus faciat omnia miracula ministerio angelorum*, devient la question 16 du texte B, mais avant de savoir si Dieu fait tous les miracles par le ministère des anges la question se pose de savoir si Dieu fait des miracles par le ministère des anges ; cela sera l'objet de la question 15. *Quintus decimus articulus est quod Deus facit miracula ministerio angelorum* ; ce n'est que lorsque cette question aura été résolue, que sera posée sous le nº 16 la question : *an Deus non tantum aliqua miracula, sed etiam omnia miracula faciat ministerio angelorum.* De même, la question [14] du texte A: *an possit sciri distantia a superficie terrae usque ad centrum*, suppose une autre question qu'explicite le texte B sous le nº 24. *Vicesimus quartus articulus est quod infernus est in centro vel circa centrum terrae*, ce n'est qu'après avoir répondu à cette question que S. Thomas reposera la question 25. : *Vicesimus quintus articulus est quod possit sciri distantia a superficie terrae usque ad infernum, supposito infernum esse in centro vel circa centrum terrae.*

Enfin sous les numéros 31, 32, 33, 34 et 35 le texte B ajoute cinq questions et cinq réponses touchant toutes l'Eucharistie, qui sont absolument nouvelles et qui n'ont pas leur équivalent dans le texte A.

Le texte B bloque des questions du texte A savoir [3] et [29], [26] et [30], [23] et [24], de ce fait il supprime trois questions, mais il en ajoute trois autres nº 5, 15 et 24, enfin il ajoute à la fin un bloc de cinq nouvelles 31-35 ; nous devrions ainsi arriver au chiffre de 35 questions; nous arrivons en réalité au chiffre de 36 parceque la question 29 et 30 est ainsi indiquée. *Vicesimus nonus et tricesimus articuli* encore qu'il n'y ait sous ce titre qu'une seule question répondant à une seule question du texte A : [18]. Faut-il penser qu'une question aurait pu tomber dans le texte ; rien dans la tradition manuscrite ne permet de le penser, peut-être est-ce là seulement une erreur de rédaction, comme il s'en glisse forcément dans un travail où l'on doit ordonner tant de questions, « *articulorum multitudinem numerosam* », comme il est dit dans l'*incipit* de ce texte B.

6º *Le libellé des questions et des réponses.* — Que le libellé de la lettre au lecteur de Venise soit plus long dans le texte B que dans le texte A, il suffit pour s'en convaincre de jeter les yeux sur l'appendice IV où ces deux textes sont édités côte à côte. Le texte A y occupe 270 lignes ; le texte B en occupe 718 soit 448 lignes de

plus, encore ne tient-on pas compte dans ce calcul des 5 questions et réponses 31-35 qu'ajoute le texte B et que ne connaît pas le texte A.

Les parties du texte A et du texte B identiques sont très nombreuses, je compte 408 lignes absolument pareilles dans l'un et l'autre texte. Les questions et les réponses doivent être étudiées séparément à ce point de vue.

Un grand nombre de questions sont mot pour mot les mêmes dans les textes A et B (I, II, III, IV, VI, VII, VIII, X, XI, XVI, XVII, XVIII, XIX, XX, XXVI, XXIX et XXX) Un mot que B ajoute : *semper* (II), *naturaliter* (X), ou quelques mots qu'il laisse tomber *mediantibus motibus corporum caelestium* (VIII), *quod dicit Aristoteles in libro de animalibus* (XXVI), sont des variantes qui n affectent en rien le sens général de la question et qui pourraient résulter d'erreurs de copistes. D'autres questïons ne sont pas identiques mot pour mot encore que le sens soit le même (IX, XIV, XXI, XXII, XXIII, XXV, XXVII, XXVIII, XXXVI), mais dans ce cas, c'est toujours le texte B qui est le plus long, soit qu'il ajoute une simple incidente, soit qu'il donne le moyen terme de la démonstration : *quia causare est aliquid ex aliquo facere* (IX), et *nullus esset motus caelestium corporum* (XIV), *corpora dammatorum cum erunt in inferno* (XXI), *et omnes aliae animae rationales* (XXII), *supposito infernum esse in centro vel circa centrum terrae* (XXV), *quae habent imagines in phantasia* (XXXVI).

Pour les réponses, le texte est presque toujours identiquement le même dans les deux rédactions A et B : 12 réponses sont mot pour mot identiques sans aucune variante, même d'un seul mot (I, II, III, IV, VI, VIII, XIV, XVII, XX, XXI, XXVI, XXIX et XXX). Les autres réponses de B reproduisent toujours mot pour mot les réponses de A mais elles enchassent quelquefois ces réponses dans des textes nouveaux, qui ne sont que des développements et des explications supplémentaires (V, VII, X, XI, XII, XIII, XVI, XVIII, XIX, XXII, XXIII, XXV, XXVIII, XXXVI). Dans la seule réponse où la rédaction soit différente (IX), la réponse la plus développée est celle du texte B qui connaît manifestement le texte A et le suit.

On pourrait pousser beaucoup plus loin, et jusque dans le détail, cette comparaison entre les textes A et B de la lettre au lecteur de Venise. Ce que nous en avons dit nous paraît suffire amplement pour laisser voir entre ces textes une identité non seulement dans

les questions traitées et le sens des réponses données à ces questions, mais jusque dans les mots employés. A de rares exceptions près, tout le texte A se retrouve mot pour mot dans le texte B qui n'ajoute d'ailleurs que des incidentes et des explications. Ces quelques variantes n'enlèvent nullement l'impression que l'un de ces textes est copié sur l'autre. Comme, lorsque ces textes s'écartent l'un de l'autre, c'est toujours le texte B qui est le plus long, il est manifeste que ce texte est postérieur au texte A. Ce n'est pas tout. Le texte B présente une unité de composition plus grande, les questions y sont présentées dans un ordre logique, les questions implicites sont explicitées, les hypothèses douteuses sont nettement écartées, les textes sont complétés, les moyens termes des démonstrations sont donnés, la rédaction est plus précise. Ainsi le texte B apparait non seulement comme postérieur au texte A, mais comme une seconde rédaction entièrement refaite de ce texte A.

La première rédaction (A) de la lettre au lecteur de Venise ne serait-elle qu'un brouillon, ou est-elle une lettre terminée qui a été réellement envoyée ? — Le fait qu'on trouve dans cette rédaction d'abord les 30 questions puis les 30 réponses, laisserait penser que ce travail a pu n'être qu'un brouillon. S. Thomas recevant les 30 questions aurait ajouté à la suite les 30 réponses en suivant pas à pas l'ordre des questions avant d'ordonner définitivement sa matière. Ce qui aiderait à le croire, c'est que les deux manuscrits 1 et 26 qui ne portent ni les souhaits de la fin, ni le protocole initial, et qui commencent directement avec les questions, portent à la fin cette mention : *Istas quaestiones determinavit frater thomas ad petitionem fratris Bassiani, laudensis,* mention qui se présente comme une addition faite par une main étrangère à l'œuvre de S. Thomas, pour identifier par des indications d'auteur et de destinataire un texte resté anonyme comme un brouillon. Mais les manuscrits 8 et 25 qui portent ce même texte, le produisent avec un *incipit* particulier. : *Lectis litteris vestris inveni quod caritas postulabat, ut verbis infrascriptis responderem, scilicet,* et on ne peut dire que ce texte a été copié sur la seconde rédaction B parce qu'il est beaucoup plus court ici que dans cette rédaction B, et que quelqu'un qui aurait copié le texte de cette rédaction B pour le mettre ici, l'aurait copié tel quel, d'autant plus qu'il se présente dans la rédaction B avec des informations précises et intéressantes qu'il y avait tout intérêt à reproduire. Cet *incipit* fait donc très certainement partie de la première rédaction, et la lettre se présente ainsi comme ayant été réellement achevée. Bien plus, le texte

de cette lettre tel qu'il nous est présenté par ces deux manuscrits 8 et 25 porte un protocole avec suscription, adresse et salut, qui a été enlevé à la deuxième rédaction dans la tradition manuscrite. Ce protocole initial et le salut de la fin sont originaux ; cette lettre telle qu'elle est dans sa première rédaction n'est pas un brouillon, elle n'est pas seulement une lettre achevée, c'est une lettre prête à être envoyée. Faut-il arguer du fait qu'il y a une seconde rédaction pour penser que la première rédaction n'a pas été envoyée ; je ne le crois pas. S. Thomas, on le montrera plus loin, était alors à Paris ; c'est à Paris, qu'il a rédigé cette lettre, or le texte de cette première rédaction qui se retrouve jusqu'à quatre fois dans la tradition manuscrite (1, 8, 25, 26) ne se trouve jamais que dans des manuscrits italiens; bien plus, ces quatre manuscrits sont tous conservés dans une certaine région centrale de l'Italie (Bologne, Florence, Sienne et Subiaco). Bologne faisait alors partie de la province dominicaine de Lombardie, à laquelle appartenait le lecteur de Venise. Florence, Sienne et Subiaco étaient sur le territoire de la province Romaine, mais c'est là surtout qu'on devait s'intéresser à la réponse de S. Thomas, puisque c'est à Rome, comme nous le verrons plus loin, que ces questions litigieuses s'étaient posées. Le fait que le texte de cette première rédaction se retrouve dans cette région de l'Italie, et ne se trouve que là, prouve à l'évidence que S. Thomas avait très réellement envoyé cette lettre à son destinataire : le lecteur de Venise.

La comparaison établie entre ces deux textes que nous fournit la tradition manuscrite, nous amène donc à cette conclusion : le texte A et le texte B sont deux états différents, deux rédactions successives faites par S. Thomas de la même lettre au lecteur de Venise ; le texte A représente la première rédaction, le texte B représente une deuxième rédaction complétée et entièrement remaniée.

II. — Autres informations littéraires.

Les deux rédactions que S. Thomas a faites successivement de sa lettre au lecteur de Venise ne sont pas heureusement les seuls documents que nous ayons pour reconstituer cet incident de la vie du Saint Docteur. Dans les manuscrits, cette lettre est parfois accompagnée de toute une littérature qui se rapporte à la même affaire et il est bien probable que ce rapprochement n'a pas été

fait sans intention. Cette littérature accessoire comprend 1° les *articuli iterum remissi*. 2° la lettre de S. Thomas au maître général. 3° la lettre de Robert Kilwardby au maître général

1° Les *articuli iterum remissi*. — Nous avons vu que la deuxième rédaction de la lettre au lecteur de Venise, ajoutait cinq questions et cinq réponses absolument nouvelles aux questions et aux réponses présentées par le texte A savoir les n os 31, 32, 33, 34 et 35. Ces cinq questions et réponses nouvelles ont ceci de particulier qu'elles portent toutes sur l'Eucharistie et que ce sont les seules questions et réponses qui portent sur ce sujet. Il parait difficile, pour ne pas dire impossible, d'admettre que ces questions soient tombées dans la première rédaction. Dans ce texte A les questions étant réunies en tête des réponses, il aurait fallu non seulement que les cinq réponses finales soient tombées, mais encore que les cinq dernières questions soient tombées aussi, alors qu'elles auraient dû se trouver avant les réponses, donc englobées dans le texte et au milieu de l'ensemble. Cela serait absolument contraire à ce que l'on voit d'habitude en pareil cas. On voit quelquefois des questions finales tomber, mais rarement des questions englobées à l'intérieur d'un texte. Encore aurait-il fallu que ces cinq questions sur l'Eucharistie, et ces cinq réponses fussent groupées et donc soient présentées dans un ordre logique, or nous avons vu qu'une des caractéristiques de ce texte A était précisément l'absence d'ordre logique entre les questions.

Ces questions n'ont pu tomber de la première rédaction, faut-il en conclure qu'elles ont été ajoutées par une main étrangère après la deuxième rédaction de S. Thomas ? Il ne semble pas. Ces cinq questions et ces cinq réponses occupent dans l'édition Fretté (Paris, Vivès, t. XXVII, p. 262-63) plus de deux colonnes alors que le texte de la lettre entière (ibid, p. 252-63) n'occupe que 16 colonnes ; c'est donc le huitième de l'ensemble qui aurait été ajouté postérieurement ; c'est beaucoup. Mais alors nous devrions pouvoir espérer retrouver des manuscrits donnant le texte de cette deuxième rédaction qui ne porteraient pas ces articles et qui représenteraient la tradition manuscrite avant l'introduction de ces questions ; bien que je n'aie pas pu voir tous les manuscrits de cette famille, rien ne me permet de penser qu'il y ait des manuscrits qui ne portent pas ces articles. D'ailleurs ces deux colonnes, si elles avaient été ajoutées ,auraient été probablement ajoutées tout à la fin de la lettre et ne seraient pas rentrées dans l'ensemble

de la lettre à la place qu'elles occupent et qui seule leur convient entre la question 30 et la question 36. Il faut en conclure que ces questions font bien partie de l'ensemble, tel que l'a conçu et rédigé S. Thomas pour la deuxième fois.

Mais ces questions ne se trouvant pas dans la première rédaction, il faut en conclure qu elles n'ont pas été posées par le lecteur de Venise. Faut-il penser qu'elles ont été ajoutées là par S. Thomas de sa propre autorité, cela parait assez difficile. Il est vrai qu'au cours de la deuxième rédaction, S. Thomas a retouché des questions, il y en a qu'il a bloquées (XII, XIII, XVII) d'autres qu'il a introduites (V, XV, XXIV), mais, ce faisant, il n'a fait qu'expliciter des questions qu'il était nécessaire de poser préalablement pour rendre plus claires des questions réellement posées, il n'a en réalité rien introduit de nouveau. Lui-même, il affirme qu'il est très occupé à beaucoup d'autres affaires : *in aliis plurimum occupatus*, il souligne dans l'*incipit*, qu'il ajoute à cette seconde rédaction, qu'on attend de lui une réponse dans les quatre jours, *infra quatriduum*, on ne voit pas pourquoi il aurait augmenté sa tâche et ajouté tout à coup la matière de deux grandes colonnes sur des questions qu'on ne lui posait pas. Il précise d'ailleurs, dans sa conclusion, ce fait que, bien qu'il ait répondu plus longuement qu'on ne le lui demandait *diffusius quam petistis*, il n'a fait que répondre aux questions qui lui ont été posées : *Haec sunt, carissime, quae ad articulos a vobis transmissos respondeo.*

Puisque ces cinq questions ne préoccupaient pas S. Thomas lors de la première rédaction et n'avaient pas été posées à ce moment par le lecteur de Venise, puisque d'autre part elles n'ont pas pu être ajoutées par S. Thomas de sa propre autorité, il ne reste plus qu'une hypothèse, qui est qu'entre la première et la deuxième rédaction est arrivée une nouvelle demande posant ces questions. Nous n'avons pas malheureusement le texte de cette demande, mais une donnée historique nous permet de l'établir avec certitude et vient ainsi corroborer notre conclusion. Uccelli a publié pour la première fois huit questions et réponses qui sont mot pour mot des extraits de la deuxième rédaction de cette lettre [1] et Fretté les a reproduites dans son édition [2]. Cet ensemble de huit questions

1. MANDONNET (P.) *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, p. 137-139.

2. Ed. Fretté, Paris, Vivès, t. XXXII, p. 832-33. Fretté en publiant cet écrit d'après le ms. Paris Nat. lat. 14546, fol. 163-163 vo l'a fait précéder de cette note.: *Hanc epistolam misit frater Thomas de Aquino fratri Johanni, magistro ordinis praedicatorum, anno ab incarnatione Domini millesimo ducentisimo septuagesimo primo.* Cette note est en réalité une note finale ccompagnant l'opuscule précédent, savoir la lettre de S. Thomas au maître général repro-

qui se trouve rapproché par les deux manuscrits qui le donnent (2 et 17), de la lettre de S. Thomas au maître général et de la lettre au lecteur de Venise, est précédé de ce titre dans le manuscrit Paris, Nat. lat 14546 : *Isti sequentes articuli sunt iterum sibi remissi a quibusdam scolaribus post praemissam declarationem* [1] Cette information répond exactement à la seule hypothèse qui nous restait permise, savoir qu'après la première rédaction, *post praemissam declarationem*, de nouvelles questions avaient été soumises à S. Thomas : *sequentes articuli sunt iterum sibi remissi*. Nous pouvions espérer trouver à la suite de cette suscription la lettre soumettant à S. Thomas de nouvelles questions ; en fait, il n'en est rien. Le texte ainsi annoncé n'est que la copie de huit questions et réponses qui, sauf de légères variantes de copie, sont la reproduction textuelle d'articles extraits de la deuxième rédaction de la lettre au lecteur de Venise savoir les questions 3, 12, 13, 31, 32, 33, 34, et 35 [2]. Dans les articles ainsi reproduits, nous trouvons donc d abord trois articles indiqués 3, 12 et 13, qui avaient déjà leur équivalent dans la liste envoyée par le lecteur de Venise et auxquels il avait été répondu dans la première rédaction sous les n os [10] — [3] et [29] — [26] et [30], puis nous rencontrons précisément les cinq articles sur l'Eucharistie que nous avons vu paraître dans la deuxième rédaction sous les n os 31, 32, 33, 34 et 35. Ce texte connu à la suite de la tradition manuscrite sous ce nom d'*articuli iterum remissi* n'est donc pas la lettre adressée à S. Thomas, puisqu'il porte les réponses faites à ces questions, il n'est pas non plus la réponse faite par S. Thomas ; il semble que ce soit seulement un extrait fait par quelque travailleur ; trouvant peut-être la lettre, ou, au moins, la liste des huit questions posées, il aura ajouté les réponses que S. Thomas leur avait données très réellement dans la deuxième rédaction de la lettre au lecteur de Venise, en faisant précéder cet ensemble d'une note des plus précieuses pour nous, car ce texte nous apporte la preuve que S. Thomas n a pas répondu directement aux questions à lui posées par ces

---

duite dans ce ms. (fol. 159 vo-163) ; elle n'a rien à faire avec le texte dont nous nous occupons actuellement. Le ms Bordeaux 131 qui connaît à la fois les *articuli iterum remissi* (fol. 262 b-262voa) et la lettre au maître général, qu'il fait suivre de cette même indication au fol. 56 vob *Hanc epistolam misit...*, ne place pas moins de 46 autres opuscules entre ces deux textes.

1. Le manuscrit Bordeaux 131 donne un texte moins correct de ce titre au fol. 262 b. : *Isti sequentes articuli sunt iterum sibi remissi a quibusdam scolaribus per remissionem declinationum.* (sic)

2. Dans l'édition Fretté, Paris, Vivès, t. XXXII, p. 832-33 ces questions sont numérotées : 3, 12, 13, 21, 22, 23, 30, 32 (le ms. Paris Nat. lat. 14546 fol. 163 vo numérote ces deux dernières questions 3 et 35) mais il est facile de voir que ces cinq derniers numéros sont erronés, et le texte permet de rétablir ainsi les numéros de ces questions 3, 12, 13, 31, 32, 33, 34 et 35.

étudiants. Le fait que trois des questions que posent les étudiants (3, 12, 13) dans ces *articuli iterum remissi*, se trouvaient déjà dans la première rédaction adressée au lecteur de Venise ; le fait que les huit questions que contiennent ces articles recoivent leur réponse dans la deuxième rédaction de cette lettre, y compris les cinq questions sur l'eucharistie, que n'avait pas posées le lecteur de Venise ; le fait enfin que S. Thomas introduit sa réponse dans une lettre au lecteur de Venise ; tout cela prouve que les étudiants qui ont posé ces questions ne sont, et ne peuvent être, que les étudiants du couvent dominicain de Venise. Comme dans cette seconde rédaction saint Thomas introduit les cinq questions sur l'eucharistie, posées par ces étudiants, et que les articles qu'il remanie le plus dans cette refonte de la lettre sont précisément ces articles 12 et 13 que posaient à nouveau les étudiants, nous pouvons penser que c'est parce que saint Thomas a aperçu les étudiants derrière le lecteur qu'il a recommencé la rédaction de sa lettre ; il a voulu répondre plus exactement et plus complètement à leurs questions.

Bien que nous n'ayons pas la lettre que S. Thomas a dû recevoir des étudiants du couvent de Venise après la première rédaction de sa lettre, nous arrivons à établir l'existence de cette lettre avec certitude, et cela nous permet de préciser que S. Thomas a recommencé la rédaction de sa lettre au lecteur de Venise, en réponse aux questions que lui avaient adressées les étudiants du couvent dominicain de Venise.

2° *La lettre de S. Thomas d'Aquin au maître général.* Les œuvres de S. Thomas d'Aquin contiennent une lettre au maître général [1], qui d'après les manuscrits est de l'année 1271 ; les deux manuscrits 2 et 17 portent en effet cette notule : *Hanc epistolam misit frater Thomas de Aquino fratri johanni, magistro ordinis, anno ab incarnatione domini millesimo* CCLXXI°. Dans l'*incipit* de cette lettre S. Thomas donne des indications qui permettent de préciser cette date : *Paternitatis vestrae litteras feria quarta ante pascha recepi, dum missarum solemnia agerentur... Quibus articulis statim sequenti die secundum formam a vobis traditam, praetermissis aliis occupationibus secundum quod mihi occurrit, respondere curavi.* S. Thomas a reçu la lettre du maître général pendant la grand'messe dans la matinée du mercredi saint, qui en 1271 tombait le 1 er avril, il a répondu le lendemain, jeudi saint, 2 avril 1271.

1. ed. Romaine de 1570-71, tome XVII, p. 79 et seq. ; ed. de Parme 1852-72, tome XVI, p. 163 et seq ; ed. Fretté, Paris, Vivès tome XXVII, p. 248 et seq.

Le ms. 17, fol. 163, fait précéder la formule contenant cette date de 1271, de deux mots écrits à l'encre rouge qui me paraissent devoir être lus *de parisius* ou *de parisiis* encore que la graphie de ce dernier mot soit certainement incorrecte ; nous savons en effet que S. Thomas était alors à Paris.

Quant au maître général dont il est ici question, c'est évidemment Jean de Verceil qui occupa ces fonctions de 1264 à 1283 [1].

Cette lettre est reproduite dans la plupart des manuscrits contenant des opuscules de S. Thomas à côté de la lettre au lecteur de Venise (2, 5, 6, 8, 9, 12, 13, 14, 16, 17, 19, 21, 25, 27, 28, 29, 30, 31). Tandis que dans 18 manuscrits sur 36 ces deux lettres se trouvent reproduites presque l'une à côté de l'autre, la lettre au lecteur de Venise n'est reproduite seule que dans 8 manuscrits (3, 11, 15, 18, 20, 32, 33 et 34) et la lettre au maître général n'est reproduite seule que dans 8 manuscrits (4, 7, 10, 22, 23, 24, 35 et 36). On trouve même un manuscrit Bologne Univ. 861 (1655) vol. 21 qui contient la collection complète des opuscules de S. Thomas sauf deux, et ces deux opuscules manquants sont précisément la lettre au maître général et la lettre au lecteur de Venise qui restent ainsi unis même quand ils manquent [2]. Enfin, dans le ms 35, la main de la fin du XIV s. qui a copié la lettre de S. Thomas au maître général, a noté à la fin (fol. 209vo) les titres de quelques questions de la deuxième rédaction de la lettre au lecteur de Venise : questions 31, 32 et 35, qui n'ont pourtant pas de correspondantes dans la lettre au maître général ; le rapprochement à établir entre ces deux lettres n'a pas échappé au copiste.

Ce premier indice de rapport entre ces deux lettres se trouve confirmé par l'examen de leur contenu. Un certain nombre des questions auxquelles S. Thomas doit répondre se trouvent être les mêmes dans la lettre au maître général et dans la lettre au lecteur de Venise ; les voici :

---

1. Le protocole de cette lettre au maître général, qui avait été laissé par une exception tout à fait remarquable lors de la composition des opuscules, comme nous l'avons déjà fait remarquer, portait en effet : *Reverendo in Christo Patri Fratri Joanni Magistro Ordinis Fratrum Praedicatorum*... Aussi, la plupart des manuscrits disent-ils la lettre adressée soit à Jean, maître de l'ordre (2, 17, 31, 35) soit au maître de l'ordre (4, 7, 9, 13, 19, 24, 25, 28, 29, 30). Quelques-uns essaient de préciser ; le ms. 27 dit : Jean de Verceil maître de l'ordre, les manuscrits : 8, 10, 22, 23 et 36 identifient à tort ce Jean, maître de l'ordre, avec Jean le Teutonique

Les catalogues (voir plus bas,) disent tous au maître de l'ordre, sauf le catalogue de Ptolémée qui spécifie « ad fratrem Johannem de Vercellis magistrum ordinis ».

2. Je me propose de revenir un jour ou l'autre sur la question des opuscules de S. Thomas d'Aquin. J'ai réuni sur ce sujet une documentation assez abondante qui n'a été utilisée qu'en partie par le R. P. Mandonnet dans l'introduction de l'édition qu'il a donnée. MANDONNET (P.), *S. Thomae Aquinatis Opuscula omnia*. Parisiis, Lethielleux, 1927. Tome I p. XXVIII.

LETTRE AU LECTEUR DE VENISE (2e rédaction)	LETTRE AU MAITRE GÉNÉRAL [1]
I 1. *an angeli sint motores corporum caelestium.*	(2) an omnia quae moventur naturaliter, moveantur ministerio angelorum movente corpora caelestia.
	(3) *an angeli sint motores corporum caelestium.*
II 2. *an aliqui aestimaverint semper infallibiliter hoc esse probatum.*	(4) *an infallibiliter sit probatum* angelos esse motores corporum caelestium apud aliquos.
	(5) an infallibiliter sit probatum, angelos esse motores caelestium corporum supposito Deum non esse

1. J'ai pris soin de mettre entre crochets [] les numéros de sarticles de la première rédaction de la lettre au lecteur de Venise pour que les articles de cette rédaction soient nettement distingués des articles de la deuxième rédaction **laissés libres** ; toujours pour faciliter l'intelligence de ce qui est dit, je mettrai entre parenthèse () les numéros des articles de la lettre adressée au maître général.

Le nombre des questions que contenait cette lettre de S. Thomas d'Aquin au maître général est resté très indéterminé jusqu'ici. L'édition Fretté, à la suite des autres éditions donne un texte qui n'a que 42 questions.

Certains catalogues disent 42 questions, d'autres 43. Mandonnet (P.), *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin.*

Off. 15. Declaratio quadraginta trium quaestionum ad magistrum ordinis.

Trev. 48. Item declarationem XLIII quaestionum ad magistrum ordinis.

Ptol. 40. Responsiva quarumdam quaestionum ad fratrem Johannem de Vercellis magistrum ordinis, quae sic incipit : Reverendo in Christo Patri.

Guid. 56. Tractatus responsionum ad quadraginta tres articulos ad magistrum ordinis qui incipit : Reverendo in Christo Patri.

Tab. 78. Determinationes super LII (lisez XLII) quaestiones ad magistrum ordinis Praedicatorum.

Col. 53. Declarationem quaestionum quarumdam ad magistrum Ordinis.

Le P. SYNAVE dans son travail *Le catalogue officiel des œuvres de S. Thomas d'Aquin, critique, origine, valeur. — Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. III, 1928, à part p. 47-48 a été induit en erreur par le ms. Paris Nat. lat. 14546 et l'édition Fretté; il en a conclu que ces articles étaient au nombre de 42 et non de 43. Mais la tradition manuscrite prouve à l'évidence que cette lettre contient 43 articles et justifie ainsi l'assertion du catalogue officiel.

Seul le ms. 25 parle de 42 questions, au contraire les rubriques de huit manuscrits (4, 7 [illegible], 10, 22, 23, 28, 36) spécifient que cette lettre contient 43 questions. Ensuite, si on compare le texte publié à celui qu'on trouve dans les manuscrits on voit que sous le n° 8 l'édition indique cette question : *Octavus articulus est an ordine naturae faber posset movere manum ad aliquid operandum sine angelico ministerio movente corpora caelestia.* Il y a là en réalité, d'après les manuscrits deux questions que l'édition confond, par suite de leur rédaction similaire : *Octavus articulus est an ordine naturae faber posset movere manum ad martellum sine angelico ministerio movente corpora caelestia. Nonus articulus est an ordine naturae faber posset movere manum ad aliquid operandum sine angelico ministerio movente corpora caelestia.* Tous les manuscrits parisiens contenant cette lettre (Paris Nat. lat. 3899 fol. 67-68 ; Nat. lat 14546 fol. 159vo-163 ; Sainte-Geneviève 238 fol. 177-179) portent ces deux questions 8 et 9 ; ils arrivent ainsi au total de 43 questions, sauf Nat. lat. 14546 qui n'en a que 42, parce qu'il omet la question 26 (25 dans les éditions).

Le texte de la lettre, exactement parallèle, de Robert Kilwardby, dont nous parlerons plus loin, confirme ces indications des manuscrits.

Je tiens compte de ce fait dans la numérotation que je donne ici aux questions de la lettre au maître général ; il faudra donc si l'on se reporte aux éditions actuelles augmenter tous les numéros de questions d'une unité pour les questions postérieures à la question (8). Le texte donné est celui du ms. Paris Sainte-Geneviève 238 fol. 177-179.

III 4. *an angeli moventes corpora caelestia sint de ordine virtutum.*

IV 5. *an angelus* suo imperio *potest movere totam molem terrae usque ad globum lunae.*

V 6. *an illud quod dicitur Eccl. I 6 in circuitu pergit spiritus possit sane ita exponi : Spiritus angelicus pergit in circuitu caeli* scilicet per operationem quam movet caelum secundum circulum.

VI 7. *an angelus habeat virtutem infinitam inferius*

VII 8. an angli sunt causa omnium quae naturaliter generantur et corrumpuntur in hoc mundo.

9 *an angeli sint factores omnium corporum naturaliter compositorum sive humanorum sive aliorum,* quia causare est aliquid ex aliquo facere.

immediatum motorem illorum corporum

(18) *an angeli moventes corpora caelestia sint de ordine virtutum.*

(17) *an angelus possit movere totam molem terrae usque ad globum lunae* licet nunquam eam moverit vel moturus sit.

(19) *an illud Eccl. I. 6. In circuitu pergit spiritus sic possit exponi : spiritus, puta angelicus, pergit in circuitu caeli* et pergendo caelum movere facit in circuitu.

(16) *an angelus habeat virtutem infinitam inferius.*

(6) an omnia inferiora naturaliter in esse deducta per viam motus, regantur per angelos mediantibus motibus corporum caelestium.

(7) an omnia inferiora quae naturaliter in esse ducuntur fiant per angelos mediantibus motibus caelestium corporum secundum quod facere attribuitur causis naturalibus id est educantur de potentia in actum.

(12) *an angeli* moventes caelestia corpora, mediantibus motibus caelestium corporum, *sint factores omnium corporum humanorum naturaliter in esse productorum,* secundum quod facere attribuitur causis naturalibus, id est sint de potentia in actum eductores.

(13) *an angeli* motores corporum caelestium, mediantibus motibus caelestium corporum *sint factores omnium animalium irrationalium quae* moventur vel vivunt tam in mari quam in terra, *naturaliter in esse productorum,* secundum quod facere attribuitur causis naturalibus id est sunt de potentia in actum eductores.

(14) *an angeli* moventes corpora caelestia mediantibus motibus caelestium corporum *sint factores omnium terrae nascentium, naturaliter*

in esse productorum, secundum quod facere attribuitur causis naturalibus, id est sint de potentia in actum eductores.

(15) an angeli moventes corpora caelestia mediantibus motibus corporum caelestium sint productores omnium metallorum naturaliter in esse productorum, id est sunt de potentia in actum eductores.

VIII 10. *an faber naturaliter possit movere manum ad malleum vel ad aliud naturaliter operandum sine angelis moventibus corpora caelestia.*

(8) *an* ordine naturae *faber posset movere manum ad martellum sine angelico ministerio movente corpora caelestia.*

(9) *an* ordine naturae *faber posset movere manum ad aliquid operandum sine angelico ministerio movente corpora caelestia.*

IX 11. *an cessantibus motionibus caelestium corporum omne corpus elementum corruptibile in elementa solveretur in momento.*

(20) an si motus caeli cessaret, ordine naturae omne ferrum in elementa statim in instanti resolveretur.

(21) *an si motus caeli cessaret*, ordine naturae, *omne corpus inferius elementatum corruptibile in elementa in instanti resolveretur.*

(22) an si motus caeli cessaret, ordine naturae, mundus totus quantum ad omnia elementa corruptibilia in instanti in elementa instrueretur vel resolveretur.

X 12. an post opera sex dierum nullum corpus Deus moverit immediate.

(1) *an Deus moveat aliquod corpus immediate.*

13 *an Deus non potest nec vult movere aliquod corpus immediate.*

XI 14. *an si nulla essent lumina stellarum* et nullus esset motus caelestium corporum *omnia animalia corruptibilia in momento morerentur.*

(23) an si non esset lux stellarum, ordine naturae, et in instanti omnes homines corruptibiles morerentur.

(24) *an si non esset lux stellarum*, ordine naturae *omnia animalia irrationalia corruptibilia in instanti morerentur.*

XII 9. *an post diem judicii corpora sanctorum erunt corruptibilia* tribus modis, scilicet per divinam justitiam, item per gloriam, item *per naturam sive naturaliter.*

(25) *an post diem judicii omnia corpora beatorum sint incorruptibilia per naturam sine naturaliter*, quia cessabit motus caeli qui est causa corruptionis.

XIII 20. *an post diem judicii corpora*

(26) *an post diem judicii omnia*

dampnatorum erunt incorruptibilia duobus modis, scilicet per divinam justitiam item *per naturam sive naturaliter.*

XIV 21. *an corpora dampnatorum cum erunt in inferno,* erunt passibilia et patientur ab igne inferni, *quia recipiant speciem ignis inferni per modum afflictivi vel laesivi.*

XV 22. *an possit disputari in scolis an anima Christi* et omnes aliae animae rationales *sint extraduce.*

XVI 23. *an Christus principaliter non venerit tollere nisi originale peccatum.*

XVII 24. *an infernus sit in centro vel circa centrum terrae.*

XVIII 25. *an possit sciri distantia a superficie terrae* usque ad infernum supposito infernum esse in centro vel circa *centrum terrae.*

XIX 26. *an corpus spermatis cum quo exit spiritus qui est virtus principii animae est separatum a corpore et est divina et talis dicitur intellectus sic potest vel debet exponi id est ille spiritus sive virtus formativa dicitur intellectus per similitudinem, quia sicut intellectus operatur sine organo, ita et illa virtus.*

XX 27. an opinari possit sine perculo quod post communem resurrectionem *luna magis lucebit quam nunc sol, sol autem in septuplum quam modo luceat, corpora vero beatorum septies magis* sole.

XXI 28. *an aliquid dicatur venire ad compositionem* alterius duobus modis. Uno modo per essentiam suam per modum principii materialis et formalis et sic nullo modo aliquid de natura corporis caelestis venit in compositionem corporis humani vel aliorum corporum mixtorum. Secundo modo venit *ad compositionem alterius aliquid per effec-*

corpora malorum sint incorruptibilia per naturam sive naturaliter quia cessabit causa caeli motus qui est causa corruptionis.

(27) *an damnati in suis corporibus in inferno sentiant* poenam ignis per apprehensionem et *receptionem speciei ejusdem ignis per modum afflictivi vel laesivi.*

(33) *an liceat disputare,an anima Christi sit extraduce,* determinando quod verum est.

(29) *an Christus non venit tollere nisi peccatum originale principaliter,* seu principalius inter omnia peccata quae tollere venit.

(32) *an infernus sit in centro vel circa centrum terrae.*

(43) *an possit sciri distantia superficiei terrae usque ad centrum ejus.*

(34) *an* illud verbum philosophi de animalibus lib. XVI cap. VI scilicet *corpus spermatis, cum quo exit spiritus, qui est virtus principii animae est separatum a corpore et est res divina ; et talis dicitur intellectus, sic possit et debeat exponi, id est Ille spiritus seu virtus formativa dicitur intellectus per similitudinem, quia sicut intellectus operatur sine organo ita et illa virtus.*

(37) an corpora sanctorum glorificata lucebunt plus quam sol et *an luna lucebit tunc sicut nunc sol et sol in septuplum quam modo luceat et corpora sanctorum septies magis.*

(35) *an aliquid* de substantia caeli *intret compositionem corporis* naturaliter compositi ex quatuor elementis *per effectum suae virtutis.*

(36) *an aliquid* de substantia caeli *intret compositionem corporis* naturaliter compositi ex quatuor elementis maxime vivi et animati *per effectum virtutis.*

	um suae virtutis et hoc modo natura corporis caelestis venit ad compositionem corporis humani et omnium corporum mixtorum.	
XXII	29 et 30. an angeli non doleant, nec lacrymantur sed ad modum dolentium vel lacrymantium se habeant.	(38) an angeli quos vidit Magdalena circa sepulcrum domini post resurrectionem lacrymabili voce consolati sint eam. (41) an in inferno erit fletus corporalis quantum ad lacrymarum resolutionem.
XXIII	36. an omnes cogitationes cordis quae habent imagines in phantasia vel quas comitantur aliquae passiones in corpore daemones scire possint.	(39) an homo possit videre omnia oculo mentis quae aguntur in corde hominis habentia impressionem exterius in corpore, si haberent visum ita acutum sicut habet diabolus.

Ces XXIII paragraphes nous présentent les questions qui se correspondent dans la lettre au lecteur de Venise et dans la lettre au maître général ; il arrive que l'une ou l'autre question de l'une de ces lettres correspond à plusieurs questions de l'autre lettre ainsi la question 11 de la lettre au lecteur de Venise correspond aux questions (20), (21) et (22) de la lettre au maître général, (on la retrouve dans le tableau précédent au paragraphe IX), aussi ne trouvons-nous pas un nombre égal de questions pour chaque lettre. Si nous tenons compte des cinq questions sur l'Eucharistie qui ont été introduites dans la lettre au lecteur de Venise à la suite de la demande des étudiants, cette lettre au lecteur de Venise n'a plus que 31 questions ; sur ce nombre 26 se trouvent correspondre à des questions de la lettre au maître général. La lettre au maître général de son côté a (30) questions sur (43) qui correspondent à des questions de la lettre au lecteur de Venise. Cinq questions de la lettre au lecteur de Venise (n° 3, 15, 16, 17, 18) et sept questions de la lettre au maître général (10), (11), (28), (30), (31), (40), (42) paraissent ne pas pouvoir être rapprochées, mais le nombre de questions correspondantes est assez élevé pour que nous puissions être certains que ces deux lettres répondent aux mêmes préoccupations et ont trait à la même affaire. La certitude de cette conclusion est encore renforcée par ce fait que beaucoup de ces questions sont rédigées mot pour mot dans les mêmes termes.

L'identité d'un si grand nombre de questions pouvait faire penser que les réponses qui leur sont données devaient être identiques puisque ces deux lettres sont incontestablement de S. Tho-

mas. Cette idée m avait même poussé à recopier sur deux colonnes juxtaposées le texte de ces deux lettres ; mais ce travail, qu'il est inutile de reproduire ici, m'a montré que la rédaction des réponses est tout à fait indépendante dans ces deux lettres. De temps à autre, on trouve pourtant dans ces réponses des phrases qui sont mot pour mot les mêmes ; je les reproduis ici :

	Lettre au lecteur de Venise (2 e rédaction)	Lettre au maitre général
I	1. *dicit enim Augustinus in III de Trinitate quod corpora grossiora et inferiora per subtiliora et superiora quodam ordine reguntur ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem.*	(1) *dicit enim Augustinus in III de Trinitate quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem.*
		(3) *... ut dictum est, Augustinus in III de Trinitate dicit quod corpora grossiora et inferiora per subtiliosa et superiora quodamordine reguntur.*
II	2. *...quod libri philosophorum hujusmodi probationibus abundant, quas ipsi demonstrationes putant.*	(5) *...quod philosophi tam platonici quam peripatetici hoc probare sunt conati rationibus quas efficaces reputaverunt.*
III	4. *...Unde Origenes exponens illud Matth.* XXIV. *Virtutes caelorum commovebuntur dicit quod conveniens est caelorum rationabiles virtutes pati stuporem, remotas scilicet a primis functionibus suis.*	(18) *...nam et Origenes exponens illud Matth.* XXIV. *Virtutes caelorum commovebuntur dicit quod conveniens est caelorum rationabiles virtutes pati stuporem, remotis scilicet a primis motionibus suis.*
IV	6. *Non video quare non possit sane exponi.*	(19) *Non video quare haec expositio sustineri non possit.*
V	7. *...Si enim intelligitur quod angelus habeat infinitam virtutem supra ea quae infra ipsum sunt ; est falsus et erroneus intellectus.*	(16) *Alio modo potest sic intelligi quod habeat virtutem infinitam supra ea quae infra ipsum sunt et hoc est falsum et erroneum.*
VI	23. *...unde super illud Joan I 29 Ecce qui tollit peccata mundi dicit glossa : Peccatum mundi dicitur originale peccatum quod est commune totius mundi.*	(29) *...unde super illud Joan. I 29. Ecce qui tollit peccatum mundi dicit glossa : Peccatum mundi dicitur originale, quod est peccatum totius mundi.*
VII	36. *...et hoc etiam Augustinus in libro de divinatione daemonum Hominum, inquit, dispositiones daemones non solum voce prolatas verum etiam cogitatione conceptas consignant ; quae dum ex anima exprimuntur in corpore, tota facultate*	(39) *De hoc ita dicit Augustinus in libro de divinatione daemonum : Hominum dispositiones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas daemones consignant, quae dum ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt et in*

perdiscunt, et de hoc verbo in libro Retractationum faciens mentionem sic dicit : Dixi hoc audatiore asseveratione quam debui, non pervenire ista ad notitiam daemonum, per non nulla etiam experimenta compertum est. Sed utrum signa quaedam dentur ex corpore cogitantium illis sensibilia, nos autem latentia, aut alia vi spirituali cognoscant, aut difficillime potest ab hominibus, aut omnino non potest inveniri.

libro II Retractationum dicit : Per venire ista ad notitiam daemonum per nonnulla experimenta compertum esse. Sed utrum signa quaedam dentur ex corpore cogitantium illis sensibilia, nos autem latentia vel alia vi spirituali cognoscant, aut difficillime potest ab hominibus, aut omnino non potest inveniri.

Quand on pense que la lettre au lecteur de Venise n'occupe pas moins de 16 colonnes in-8° dans l'édition Fretté (Vivès, tome XXVII, p. 256-63), que la lettre au maître général y occupe 14 colonnes du même format (Ibid., p. 248-255) et que ces deux lettres répondent aux mêmes questions pour la plus grande partie, on est quelque peu étonné de trouver si peu de passages identiques dans les réponses faites à ces questions; mais il faut tenir compte de l'esprit dans lequel ces lettres sont rédigées. Dans la lettre au lecteur de Venise, S. Thomas donne les raisons de son opinion, raisons qui correspondent à son enseignement philosophique et théologique ; c'est en effet ce que le lecteur de Venise parait avoir désiré. Le maître général attend autre chose et S. Thomas lui-même prend soin de le souligner [1] ; l'opinion des docteurs de l'église est-elle celle qui est indiquée dans ces questions, puis cette opinion étant celle-là ou une autre, quelle est son opinion à lui, S. Thomas, enfin s'il n'a pas d'opinion sur ces questions, pense-t-il qu'on puisse les soutenir telles qu'elles sont formulées, voilà ce que le maître général lui demande. Aussi la lettre au maître général contient-elle plus du double d'*auctoritates* [2] que nous ne pouvions en trouver dans la lettre au lecteur de Venise.

La lettre de S. Thomas au lecteur de Venise répondant aux

1. Quibus singulis]articulis] respondendum mihi mandabatis responsionis forma taxata : an scilicet sancti sint illius sententiae vel opiniones quam continet articulus. Et si sancti sint vel non illius sententiae vel opinionis quam articulus continet, an ego sim illius opinionis vel senteniae. Et si non sim, an tolerabiliter dici possit (éd. Fretté, Vivès, t. XXVII, p. 248].

2. Les *auctoritates*, citées dans la lettre au lecteur de Venise sont au nombre de 14 :
Augustin (S.) de trinitate (1), de civitate Dei (29), super genesim (24, 31), de divinatione daemonum (36), retractationes (36).
Damascène (S. Jean) (17).
Denys (2, 4, 8, 9, 18).
Grégoire (S.), (1).
Origène (5).
Dans la lettre au maître général ces *auctoritates* passent au nombre de 30 :
S. Augustin de trinitate (1, 3) de civitate Dei (27, 28, 40, 42) contra faustum (1) confessiones

mêmes questions que la lettre au maître général est évidemment de la même époque (1271). En comparant entre elles les deux rédactions de la lettre au lecteur de Venise, nous avions remarqué que huit questions inconnues à la première rédaction (5, 15, 24, 31, 32, 33, 34, 35) étaient entrées dans la deuxième rédaction ; nous avions reconnu cinq de ces questions formant bloc et touchant l'Eucharistie (31, 32, 33, 34, 35) comme ayant été introduites en réponse à une demande émanant des étudiants de Venise, mais nous pouvions nous demander d'où venaient les autres (5, 15, 24) ; or il se trouve que nous en retrouvons deux (5, 24) dans la lettre au maître général où elles occupent les n os (17) et (32) ; c'est un fait que nous signalons seulement ici et que nous allons retrouver tout à l'heure.

3° *La lettre de Robert Kilwardby au maître général.* Le ms. 2 présente aux fol. 249 voa. 256 b un texte dont l'auteur est dit : *frater Robertus de anglia, ordine praedicatorum, archiepiscopus Cantabrigae, postmodum cardinalis.* Il s'agit évidemment de Robert Kilwardby. Ce texte répond à 43 questions reproduites et qui sont mot pour mot les questions auxquelles S. Thomas répond dans la lettre au maître général ; ces 43 questions sont placées strictement dans le même ordre [1], ce qui prouve bien qu'elles n'ont été retouchées ni dans leur rédaction ni dans leur ordre, par les théologiens consultés et qu'elles se présentent dans ces deux lettres telles qu'elles devaient se trouver dans la lettre du maître général. Nous nous trouvons ici, sans aucun doute, devant une consultation demandée à Robert Kilwardby par le maître général Jean de Verceil en 1271.

Je n'ai pas à entrer ici plus avant dans l'étude de ce texte si heureusement retrouvé et publié dans ces mêmes Mélanges par le P. Chenu ; mais l'existence de cette consultation de Robert

---

(incipit) de doctrina christiana (11) de divinatione daemonum (39) super genesim ad litteram (incipit, 1, 3, 19) II (3) retratationes (32 39) 83 quaestionum (15).
Chrysostome (S. Jean) (37).
Damascène (S. Jean) (3).
Denys (3 9, 15, 16, 36, 38).
Gregoire (S.) (7, 38).
Jérôme (S.) (37).
Origène (18).

1. Robert Kilwardby omet dans la liste des questions la question n ° 15 ; cela n'a rien de particulièrement étonnant et ces omissions devaient se produire souvent dans la copie de longues séries d'articles dont quelques-uns sont rédigés en termes similaires : Les éditions de la lettre de S. Thomas au maître général omettent la question 8 ; le ms. Paris Nat lat 14546 omet dans cette même lettre la question 26.

Kilwardby, à côté de la consultation de S. Thomas que nous venons d'étudier, nous oblige à poser la question de savoir si d'autres théologiens encore, n'ont pas été consultés par le maître général Jean de Verceil. Le chapitre général des dominicains tenu à Paris en 1269 avait nommé une commission pour juger le cas de Barthelemy de Tours qui s'était compromis dans une affaire de testament ; cette commission était composée de cinq membres, dont trois maîtres en théologie : Thomas d'Aquin, Robert Kilwardby et Latino Malabranca ; leurs lettres furent transmises au chapitre général de Milan de 1270, qui prit des mesures contre Barthelemy de Tours [1]. L'affaire, qui nous occupe présentement, était d'une importance toute relative, pourtant elle était plus importante au point de vue doctrinal que l'affaire de Barthelemy de Tours et on sait l'attention que les chapitres généraux portaient aux études. Puisque deux des théologiens consultés l'année précédente, au sujet de l'incident de Barthelemy de Tours : Thomas d'Aquin et Robert Kilwardby furent aussi consultés dans le cas présent,et qu'ils durent encore fournir une consultation écrite, ne peut-on pas penser qu'un troisième théologien — peut-être encore Latino Malabranca († 1294) — a pu être consulté en l'occurence. Les actes des chapitres généraux ne portent pas trace, il est vrai, d'une pareille commission, mais on sait que les actes des chapitres ne nous font connaître ni la composition, ni l'ordre du jour de ces commissions qui fonctionnaient à côté des chapitres ; ils portent seulement régulièrement cette phrase : *sententias judicum approbamus*, et ce n'est qu'exceptionnellement, que nous pouvons savoir la composition et l'objet de ces commissions, comme dans le cas de Barthelemy de Tours dont nous venons de parler, et dans le cas de l'affaire dite du secret traitée au chapitre général précédent [2] (Paris 1269). Quoiqu'il en soit il ne paraît pas impossible qu'une commission de théologiens ait été nommée pour examiner le cas qui nous occupe ; le maître général peut aussi avoir consulté des théologiens

1. *Fratri Bartholomeo Turonensi, quia ordinationi magistri de consensu suo factae et litteris suis praeceptoriis non obedivit et quia in facto cujusdam testamenti quaedam fecit, unde est grave scandalum ordini subsecutum, et quia in facto illius testamenti in excusationem suae culpae magistrum ordinis inculpavit, sicut patuit nobis de praedictis, per litteras dilectorum fratrum fratris Thome, et fratris Roberti, et fratris Latini, et iterum per litteras fratris Michaelis prioris Insulensis, et fratris Lamberti Leodiensis, inquisitorum super hiis deputatorum, injungimus ei XII dies in pane et aqua et VI psalteria et privamus eum sigillo praedicatoris generalis, et quod voce in omnibus tractatibus ordinis sit privatus et quod in ordine non possit esse praelatus nisi in omnibus hiis cum eo per generale capitulum fuerit dispensatum, absolvimus etiam eum a vicaria, quam ei commiserat magister super fratres, qui vadunt cum cruce signatis ultra mare.* Reichert, *Acta capitulorum generalium*, I (1890), p. 155, l. 6-19.

2. Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, p. 139 et seq.

en dehors et indépendamment du chapitre général. La consultation rédigée par Robert Kilwardby ne nous est parvenue qu'en un seul exemplaire, encore est-elle certainement tronquée puisqu'elle ne porte ni protocole initial, ni salutation à la fin ; il se pourrait que la consultation d'un troisième ou même de plusieurs autres théologiens moins en évidence que S. Thomas ou que Kilwardby ait passée inaperçue jusqu'ici, ou se trouve dans cette masse d'écrits anonymes qui reste encore à étudier et même à cataloguer dans les bibliothèques d'Europe.

Nous avons donc pour étudier la présente affaire tout un ensemble de documents : les deux rédactions de la lettre de S. Thomas au lecteur de Venise, les *articuli iterum remissi*, la lettre de S. Thomas au maître général Jean de Verceil, la lettre de Robert Kilwardby au même maître général. Il est évident qu'il y a eu d'autres documents malheureusement perdus, mais qu'il est facile de supposer : la lettre dans laquelle le lecteur de Venise posait à S. Thomas les questions auxquelles celui-ci répond, la lettre adressée à S. Thomas par le maître général, la lettre des étudiants de Venise envoyant huit questions à S. Thomas, peut-être aussi des lettres de théologiens autres que S. Thomas et que Robert Kilwardby, que le chapitre général ou le maître général Jean de Verceil avaient pu consulter.

III. — Conclusions historiques.

De tout cet ensemble de textes touchant la même affaire, quelles conclusions historiques pouvons-nous tirer, touchant 1° la dispute qui a été l'occasion de cette littérature ; 2° le lecteur de Venise correspondant de S. Thomas ; 3° l'ordre chronologique et la date des documents que nous venons d'examiner.

1° *La dispute, occasion de cette littérature.* On pourrait d'abord penser que les questions envoyées à S. Thomas par le lecteur de Venise sont des difficultés rencontrées par ce lecteur au cours de son enseignement, mais l'existence des lettres de S. Thomas et de Robert Kilwardby au maître général sur les mêmes questions écartent cette hypothèse. Ces questions n'ont même pas pu être soulevées à propos d'un commentaire régulier ; elles touchent des sujets beaucoup trop disparates ; plusieurs d'entre elles sont même absolument étrangères à la théologie, comme le remarque S. Thomas et comme il le souligne par trois fois avec une certaine

insistance dans sa lettre au maître général [1]. L'extrême variété des sujets de ces questions prouve que nous nous trouvons en face de ce qu'en termes scolaires de l'époque on appelait une dispute quodlibétique. Le seul fait que S. Thomas, amené à rédiger une seconde fois sa lettre au lecteur de Venise, ait pris soin de mettre en ordre les questions comme le faisaient les maîtres qui déterminaient à la suite des disputes quodlibétiques, pouvait nous suggérer la même conclusion, et aussi cette rubrique du manuscrit 30 qui emploie le mot de *determinatio* [2] : *Expliciunt responsiones ad* XXXVI *articulos* ; *brevis determinatio fidei christianae edita a fratre thoma de aquino, ordinis fratrum praedicatorum.*

Où s'est tenue cette dispute quodlibétique ? — Dans un centre scolaire, sûrement, mais sûrement pas à Paris. Le *Chartularium Universitatis Parisiensis* ne porte aucune trace de cette dispute assez importante pourtant, pour susciter tant de documents. Si la dispute avait eu lieu à Paris, S. Thomas ne serait probablement pas consulté par écrit;surtout, il ne se tromperait pas sur le sens des questions qui lui sont posées, comme nous le verrons plus loin ; méprise qui n'est parfaitement possible et explicable que si la dispute a eu lieu loin de Paris, où il se trouve à cette époque ; enfin les demandes de consultation n'émaneraient pas de personnages retenus loin de Paris par leur office : le lecteur de Venise, et le maître général Jean de Verceil alors probablement en Lombardie [3]. Ces deux correspondants de S. Thomas, qui le consultent indépendamment l'un de l'autre, se trouvant en Italie, il semble bien que ces questions litigieuses aient dû se poser là, et précisément les informations de deux manuscrits viennent corroborer cette conclusion. Le ms. 6 porte au fol. 263vo ce titre : *Responsiones rome*

---

1. *hoc tamen in principio protestans, quod plures horum articulorum ad fidei doctrinam non pertinent, sed magis ad philosophorum dogmata.* ed. Fretté, Paris, Vivès, t. XXVII, p. 248.

et ut breviter dicam omnes praedicti articuli vel parum vel nihil faciunt ad doctrinam fidei sed sunt penitus physici, ibid., n° 7, p. 250.

Pater reverende, haec sunt quae mihi respondenda occurerunt ad praesens articulis a vobis transmissis, quamvis plures eorum sint, praeter limites theologicae facultatis, ibid, p. 255.

2. Glorieux (P.) *La littérature quodlibétique de* 1260 *à* 1320. Bibliothèque thomiste, V. Le Saulchoir, 1925, p. 30 et seq.

3. Mothon (G. P.). *Vita del B. Giovanni da Vercelli*. Vercelli, 1903, p. 304-305 ; Mortier. *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*. Tome II, Paris, 1905 p. 75. D'après ces auteurs, qui ne donnent pas d'indications de sources, Jean de Verceil se serait trouvé à Bologne lorsqu'y passa la dépouille mortelle de S. Louis ramenée en France par les fils du roi : Philippe III et Charles d'Anjou. Ces princes ayant débarqué à Trapani (Sicile) le 22 novembre 1270 ne durent pas se trouver à Bologne avant le mois de décembre. Après le passage de la dépouille mortelle de S. Louis, Jean de Verceil se serait mis en route, visitant deci-delà les couvents de l'ordre sur son passage en Lombardie et en Provence, pour arriver au chapitre général de Montpellier à la Pentecôte 1271.

fratris tho[me] de aquino, ordinis fratrum praedicatorum, ad quosdam dubios articulos. Le ms. 19 reproduit cette rubrique au fol. 175 en l'abrégeant un peu : *Responsiones rome fratris thomae ad quosdam dubios articulos*[1]. C'est donc à Rome qu'avait eu lieu la dispute quodlibétique au cours de laquelle furent soulevées ces questions. Nous pouvons ajouter en voyant les consultations auxquelles procède le maître général Jean de Verceil que cette dispute devait avoir eu lieu dans son ordre, probablement au couvent de Sainte-Sabine, où les frères prêcheurs s'étaient installés du vivant même de S. Dominique[2]. Nous n'avons malheureusement aucune autre donnée positive à ce sujet.

Cette dispute quodlibétique avait eu lieu certainement avant le mois d'avril 1271, puisqu'à cette date S. Thomas recevait la lettre du maître général lui envoyant la liste des questions litigieuses. Si le maître général se trouvait à Bologne au moment du passage de la dépouille mortelle de S. Louis au mois de décembre 1270, il avait déjà quitté Rome à cette époque, car il est difficile d'admettre que le maître général ait pu se livrer à des consultations tant auprès de S. Thomas et de Robert Kilwardby qu'auprès d'autres théologiens sans s'être livré sur place à une petite enquête et sans avoir entendu les principaux antagonistes, ne serait-ce que pour pouvoir dresser en toute impartialité, soit par lui-même soit par

1. James (M. Rhodes) *A descriptive catalogue of the manuscripts in the library of Corpus Christi College, Cambridge.* Cambridge, University Press, 1910, p. 70, a probablement été surpris par la construction grammaticale défectueuse de cette rubrique qui s'y trouve pourtant réellement telle quelle, et que j'ai lue de mes propres yeux, aussi a-t-il transformé ce titre en celui-ci qui ne s'y trouve pas : *Responsiones ad quosdam articulos dubios motos Romae.* Kohler (Ch.). *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque Sainte-Geneviève.* Paris, Plon, 1893. Tome I ms. 238 p. 144 donne ce titre: *Rationes fratris thomae ad quosdam dubios articulos.* Le catalogue saute le mot *rome* qui se trouve bien dans la rubrique comme je l'ai personnellement constaté à plusieurs reprises. Le scribe qui a écrit le manuscrit avait écrit en marge (fol.1 75ª) avec le dos de la plume en face du blanc qu'il laissait pour le rubriqueur, et dans l'intention évidente de diriger le travail de celui-ci : *Rones rome fratris thome de aquino or[dinis] f[ratrum] p[raedicatorum] ad quosdam dubios articulos* le rubriqueur en transcrivant cette note a sauté les mots *de aquino or. f. p.* La construction grammaticale de cette phrase est évidemment incorrecte, mais ce fait plaide en faveur de l'authenticité de cette indication. On sait par ailleurs les liens de parenté qui existent entre ces deux manuscrits : Paris Sainte-Geneviève 238 et Cambridge Corpus Christi Coll. 35. Mandonnet (P.) *S. Thomae opuscula omnia.* Parisiis, 1927 introduction p. XXXI et XXXII.

2. Les frères prêcheurs n'ont eu à Rome au cours du XIII e siècle que deux couvents : Sainte-Sabine et la Minerve. Le couvent de la Minerve, dont la date de fondation reste obscure, ne paraît pas avoir pu être un centre d'études à cette époque. Le chapitre provincial de la province romaine tenu à Todi en 1266 décide : *Inhibemus districte fratribus romanis ne locum Romae novum acceptum aliquatenus alienent.* (Douais. *Acta capitulorum provincialium ordinis fratrum praedicatorum.* Toulouse, 1894 p. 523). Il semble que ce *locum novum acceptum* soit la Minerve surtout si on rapproche de ce texte la lettre d'Aldobrandini Cavalcanti, vicaire du pape, qui reconnait, approuve et confirme le 16 novembre 1275 la donation de la Minerve qui a été faite aux prêcheurs par l'abbesse et les religieuses bénédictines de Sainte-Marie in Campo Martio. *Bull. Ord. Praed.*, VII, 46, donation qui fut confirmée le 3 novembre 1276 par le pape Jean XXI. *Bull. Ord. Praed.*, I, p. 550.

d'autres, la liste aussi complète que possible des questions litigieuses ; le maître général ne se sera d'ailleurs décidé à intervenir qu'après avoir reçu quelque dénonciation ou parce qu'il voyait les discussions prendre de l'importance et risquer de s'envenimer ; il est difficile alors de ne pas rejeter cette dispute quodlibétique au moins au commencement de l'année scolaire 1270-1271, soit vers les mois de septembre-octobre 1270. Mais il semble que cette dispute quodlibétique doive être rejetée encore plus en arrière. Quand nous avons comparé les questions posées par le maître général et les questions posées par le lecteur de Venise nous avons constaté que sur 31 questions que posait le lecteur de Venise (les questions 31, 32, 33, 34, 35, étant posées par les étudiants) 26 d'entre elles se retrouvaient dans les questions posées par le maître général et souvent en termes absolument identiques. Or le maître général de par sa fonction et le but qu'il poursuivait en consultant les meilleurs théologiens de l'Ordre, se devait de dresser une liste aussi complète et aussi exacte que possible. Qu'en fait cette liste ait été dressée avec tout le soin désirable, cela paraît résulter du nombre des questions posées, et des précisions méticuleuses qu'on y trouve (voy. par ex. : p. 20 sous le paragraphe VII les n os (12), (13), (14), (15), sous le paragraphe IX les n os (20), (21), (22) etc. Le lecteur de Venise de son côté, nous apparaît si exactement informé sur l'objet de cette dispute romaine, qu'il nous paraît difficile d'admettre qu'il ne soit pas renseigné par lui-même. L'intérêt qu'il porte à la dispute, et l'importance qu'il attribue à la solution de ces questions, puisqu'il se donne la peine de consulter S. Thomas à leur sujet, font penser qu'il a dû assister à la dispute, et peut-être qu'il y a pris part. Ce n'est pas à Venise qu'il a eu des informations si exactes, et il devait être à Venise au moins depuis les premiers jours de septembre, puisque l'année scolaire commençait à cette époque. Les assignations de lecteurs étant faites par les chapitres provinciaux, et les changements se faisant pendant le temps des vacances fixées au mois d'août, c'est avant les vacances qu'il a eu connaissance de ces questions. Faut-il penser qu'il venait de Rome ? Cela est impossible, un religieux n'était assigné hors de sa province que pour être envoyé dans un studium generale et Rome ne fut jamais studium generale. Le seul studium generale de cette région était alors à Bologne. Le lecteur de Venise venait-il du studium generale de Bologne où ces difficultés avaient pu être apportées par les étudiants de la province Romaine ? Toujours est-il que l'exactitude de ses infor-

mations nous oblige à rejeter cette dispute quodlibétique au cours de l'année scolaire 1269-1270.

Les questions du maître général et les questions du lecteur de Venise n'étant pas toutes identiques on peut se demander quelles questions furent agitées dans cette dispute ; le maître général a dû dresser ou faire dresser une liste de ces questions aussi soigneusement que possible ; S. Thomas et Kilwardby répondant à ces questions indépendamment l'un de l'autre et les reproduisant dans les mêmes termes et dans le même ordre [1] nous devons nous trouver en face de cette liste du maître général. Dès lors, il n'y a aucune difficulté pour reconnaître dans les 26 questions du lecteur de Venise parallèles à celles du maître général des articles relevant de cette dispute. Que penser des autres questions : 3, 15, 16, 17, 18, 31, 32, 33, 34, 35. Les questions 31, 32, 33, 34, 35 ne sont posées, nous le savons, ni par le maître général ni par le lecteur de Venise, mais par les étudiants ; elles doivent représenter des difficultés rencontrées par eux au cours de l'enseignement qu'ils recevaient au couvent de Venise ; comme ces questions concernent toutes le même sujet l'Eucharistie, on est tenté de penser que le IV^e^ livre des Sentences leur était alors exposé. La question 3 posée à la fois par le lecteur et les étudiants me paraît connexe à celles auxquelles S. Thomas répond dans la lettre au maître général sous les n^os^ (2), (3) et (4) ; les questions 15, 16, 17, 18 qui concernent toutes le miracle n'ont pas de correspondant dans la lettre au maître général, encore qu'on puisse les rattacher d'une certaine façon aux questions posées sur les anges. Ces quatre questions sur le miracle forment bloc sous les n^os^ 15, 16, 17 et 18 ; déjà elles étaient groupées dans la première rédaction sous les n^os^ [22], [23], [24] et [25] [2]. Ces quatre questions sur le miracle ont-elles échappées à l'enquête du maître général, ont-elles été soulevées dans un milieu autre que le milieu romain, à la suite des discussion auxquelles ces questions paraissent avoir donné naissance, sont-elles enfin des questions personnelles au lecteur de Venise, aucune information positive ne nous permet de répondre [3].

---

1. S. Thomas dans sa lettre au maître général prend soin de noter qu'il ne change rien à ces questions : *Secundum formam a vobis traditam... secundum quod michi occurrit respondere curavi.*

2. Ceci malgré quelques changements dûs à la seconde rédaction ; S. Thomas introduisant une nouvelle question sous le n° 15 et groupant les questions [23] et [24] de la première rédaction sous le n° 17 de la deuxième rédaction.

3. Faisant allusion à ces lettres de S. Thomas au lecteur de Venise et au maître général M. l'abbé Glorieux a cru pouvoir parler de « listes de propositions extraites du commentaire d'un lecteur de Venise. » (GLORIEUX (P.) *Un mémoire justificatif de Bernard de Trilia*, dans

2° *Le lecteur de Venise, correspondant de S. Thomas.* — Le nom du lecteur de Venise est resté ignoré jusqu'ici. Tous les manuscrits contenant la première rédaction de la lettre à lui adressée nous font connaître son nom. Les deux manuscrits 8 et 25 portent un protocole initial commençant ainsi : *In Dei filio carissimo fratri Baxiano* ; le ms. 26 porte une notule finale : *Istas quaestiones determinavit frater Thomas ad petitionem fratris Basiliani, laudensis* que reproduit le ms.. 1 en écrivant ce nom *Bassiani*. Par ailleurs le ms. de Vienne Nationalbibliothek, 4913 donne au fol. 204[b] une liste des opuscules de S. Thomas écrite au XV[e] siècle ; sous le n° 28 on lit : *de solutione 36 quaestionum ad Baxianum* ; enfin le ms. Rome Vat. Ottob. lat. 198 dit au fol. 118 [vo] *Responsio ad fratrem B. super* XXXVI *articulos.*

La tradition manuscrite est donc unanime sur le nom de ce lecteur de Venise, encore que l'on puisse discuter sur la forme à donner à ce nom. Il semble pourtant que la forme primitive de ce nom soit bien celle qui est donnée par le protocole des manuscrits 8 et 25, car ce protocole parait reproduire l'adresse même de la lettre de S. Thomas : *In Dei filio sibi carissimo, fratri Baxiano...* C'est aussi la forme que donne le manuscrit de Vienne : *ad Baxianum.* Ces formes *Baxiano, Baxianum,* sont un datif et un accusatif ; ce nom ferait au nominatif, en gardant sa tournure italienne; *Baxiani.* Quant aux formes données par les manuscrits 1 et 26 *Bassiani* et *Bassiliani*, elles se trouvent dans une annotation ajoutée par quelque lecteur qui aura remarqué que le texte se présentait sans protocole initial, et aura mis cette formule finale : *Istas quaestiones determinavit frater Thomas ad petitionem fratris Basiliani, laudensis.* Cette note finale est certainement postérieure au texte lui-même ; comme nous n'avons pas d'information pour essayer d'établir de combien de temps elle est postérieure, nous pouvons craindre qu'elle ne soit très tardive, et qu'elle le soit d'autant plus, que ces deux manuscrits ne s'accordent pas sur l'orthographe à donner à ce nom. Peut-être faut-il voir dans ces formes *Basiliani* et *Bassiani* comme une contraction ou une transformation du dialecte vénitien [1] qui a tendance à adoucir, qui, de *giorno* fait *zorno*, de *maggiore*

Revue des sciences philosophiques et théologiques XVII, 1928, p. 413). On voit, par les considérations qui précèdent, qu'il est impossible de souscrire sans réserves à cette affirmation, à moins qu'on ne veuille parler des questions sur l'Eucharistie : 31-35.

1. Mutinelli (Fabio). *Lessico Veneto*, Venezia, 1851. In-8°, 425 pag. indique un certain nombre de ces adoucissements et contractions du dialecte vénitien : San Stefano devient San Stin (p. 115-116), Sant'Apollinare devient Sant'Aponal (p. 116), San Giovanni Decollato devient San Zandegola (p. 116), San Giovani in Oleo devient San Zaninovo (p. 187), San Giovanni e Paolo devient San Zanipolo (p. 187), Giovedigrasso devient Ziobagrasso (p. 188), San Paolo devient San Polo (p. 287) etc...

mazore et qui, de *Baxiani* aura fait par adoucissement *Bassiani*.

Les manuscrits 1 et 26 ajoutent au nom du frère *Baxiani* ce qualificatif de *Laudensis*. Cette mention de Lodi, ville située à 30 kilomètres au nord de Milan, peut avoir plusieurs significations : elle peut vouloir désigner le lieu de naissance du frère Baxiani ou bien le lieu où il est entré dans l'ordre. L'ordre des frères prêcheurs possédait en effet un couvent à Lodi au XIII^e siècle [1]. Cette qualification de *laudensis* n'est ajoutée au nom du frère Baxiani que par les manuscrits 1 et 26 dans cette mention qui ne nous a pas paru primitive : *Istas quaestiones determinavit frater Thomas ad petitionem fratris Bassiani, laudensis*, elle n'est pas donnée par les manuscrits 8 et 25 dont le protocole est certainement très antérieur, mais nous n'avons pas de raison de la rejeter ; bien au contraire, ce qualificatif de *laudensis* qu'il soit attribué au frère Baxiani à raison de sa naissance, ou à raison de sa prise d'habit fait de lui, à cette époque, un religieux de la province de Lombardie [2], or le protocole donné par les ms. 8 et 25 nous fait savoir que ce frère Baxiani était lecteur au couvent des dominicains de Venise et ce couvent de Venise faisait également partie de la province de Lombardie [3]. Ces informations d'origine différente se complètent et se corroborent.

Ce frère Baxiani occupait l'emploi de lecteur [4] au couvent des dominicains de Venise ; c'est le protocole donné par les manuscrits 8 et 25 qui nous le fait savoir. A cette époque, l'ordre des frères prêcheurs ne possédait à Venise qu'un seul couvent, celui de Saint-Jean et Saint-Paul [5], c'est donc là qu'enseignait le frère Baxiani. Les actes des chapitres provinciaux de la province de Lombardie, à laquelle appartenait ce couvent, auraient pu nous fournir des indications sur ce frère Baxiani ; on sait en effet que la désignation des lecteurs et de leurs étudiants respectifs appartenait au chapitre provincial et qu'elle était insérée dans les actes des chapitres, mais les actes des chapitres provinciaux de la province de Lombardie

1. Liste de Bernard Gui ed. dans QUÉTIF-ECHARD. *Scriptores Ord. Praed.*, t. I, 1719, p. XIV

2. Liste de Bernard Gui dans QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores Ord. Praed.*, t. I, 1719 p. XIV.

3. Liste de Bernard Gui dans QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores Ord. Praed.* t. I 1719 p. VII. Ce couvent de Venise est indiqué comme faisant partie de la province de Lombardie inférieure, tandis que le couvent de Lodi est indiqué comme étant de la province de Lombardie supérieure (*ibid.* p. XIV), mais on sait que la province primitive de Lombardie ne fut divisée en Lombardie supérieure et en Lombardie inférieure qu'en 1303. (REICHERT, *Acta capitulorum generalium*, Romae, 1898, t. I, p. 318, l. 30). A l'époque où nous nous plaçons, il n'y a qu'une province de Lombardie contenant à la fois les couvents de Lodi et de Venise.

4. DOUAIS C. *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères prêcheurs*. Paris, 1884, p. 31 et seq.

5. *Analecta S. Ord. Praed.*, t. III, Romae, 1895, p. 187 et 188.

sont malheureusement perdus, et on ne connaît actuellement dans ce genre de documentation pour le XIII^e siècle que les actes des chapitres de la province de Provence, de la province d'Espagne et de la province Romaine [1]. La perte de ces actes nous empêche également de savoir si le frère Baxiani a été envoyé à des chapitres généraux, et s'il comptait ainsi parmi les religieux en vue de sa province.

Le frère Baxiani était-il lecteur au couvent de Venise depuis longtemps ? Nous avons vu plus haut que l'exactitude de ses informations (26 de ses questions se retrouvent, et parfois textuellement, dans la liste des questions du maître général) de même que l'intérêt qu'il porte à la solution de ces questions, permet de penser qu'il a pris une part personnelle, sinon à la dispute originelle, du moins aux discussions qui avaient dû suivre cette dispute ; aussi peut-on penser qu'il ne devait se trouver à Venise que depuis le commencement de l'année scolaire ; peut-être même son assignation au couvent de Venise, un des couvents les plus éloignés de la province de Lombardie, était-elle une de ces mesures administratives prises en pareil cas pour rétablir la paix par l'éloignement des antagonistes, mais ce n'est là qu'une simple conjecture.

Il n'est pas fait mention de ce frère Baxiani dans les recueils d'inscriptions vénitiennes [2], mais cela n'a rien que de très naturel, puisqu'il n était pas maître en théologie, et que c'était un des privilèges des maîtres en théologie d'avoir une inscription sur leur tombe. Par ailleurs, aucune étude un peu poussée n'a été faite jusqu'ici sur la province dominicaine de Lombardie, non plus que sur le couvent de Saint-Jean et Saint-Paul de Venise ; les publications faites sur ce couvent, concernent surtout sa bibliothèque et son église ; aussi n'avons-nous de ce côté aucune information à glaner sur le frère Baxiani. Quand on sait la place que tenait le lecteur dans un couvent à cette époque, et l'usage qui s'était établi au moyen âge, d'appeler les frères prêcheurs ou les frères mineurs pour servir de témoins aux actes de la vie publique ou de la vie privée, on peut espérer que des recherches un peu poussées dans les chartes vénitiennes de cette époque, fourniront un jour ou l'autre quelques informations supplémentaires sur ce frère Baxiani.

1. Douais. *Acta capitulorum provincialium ordinis fratrum praedicatorum.* Toulouse, Privat, 1894. Le Rev. P. Inn. Taurisano, O. P. vient de découvrir à Naples un manuscrit qui contient dans leur totalité les actes des chapitres de la province Romaine que Douais n'avait publiés que d'après un manuscrit incomplet conservé maintenant aux archives générales de l'ordre des dominicains. Taurisano (Inn.) *Il capitolo provinciale di Pistoia nel* 1299. Memorie domenicane, sett-ottobre 1928, p. 340-367.

2. Cicogna (E. A.). *Delle inscrizioni veneziane.* Venezia, 1824.

3° *L'ordre chronologique et la date des documents concernant cette affaire.* Dans quel ordre chronologique classer ces documents : première et deuxième rédaction de la lettre au lecteur de Venise, lettre au maître général, *articuli iterum remissi* ? Quelle date assigner à chacun d'eux ?

Nous savons déjà que les *articuli iterum remissi* se placent après la première rédaction et avant la deuxième rédaction de la lettre au lecteur de Venise. Il suffit de comparer ces deux rédactions et la lettre au maître général pour voir qu'il doit en être de même de cette lettre. Les réponses faites par S. Thomas dans la première rédaction de la lettre au lecteur de Venise donnent en effet l'impression que S. Thomas n'a pas pleinement compris certaines des questions qui lui avaient été envoyées, ce qui s'explique assez facilement puisqu'il n'est pas dans le milieu où se sont posées ces questions. Dans la première rédaction, sous le numéro [14] il pose cette question : *an possit sciri distantia a superficie terrae usque ad centrum,* et il répond simplement : *dico quod potest* ; mais dans la seconde rédaction, reprenant lui-même ces questions, il explicite une question sous jacente et préliminaire : 24. *an infernus sit in centro vel circa centrum terrae* 25. *an possit sciri distantia a superficie terrae usque ad infernum, supposito infernum esse in centro vel circa centrum terrae.* S. Thomas s'est donc aperçu que si on lui demandait s'il était possible de savoir la distance de la superficie au centre de la terre, c'est qu'on sous entendait que l'enfer était au centre de la terre, aussi pose-t-il carrément cette question, lors de la seconde rédaction sous le n° 24, puis, l'ayant posée, il repose la question de savoir si l'on peut mesurer la distance de la superficie au centre de la terre, mais cette fois, pour éviter toute confusion, il remplace cette expression devenue équivoque *ad centrum* [*terrae*], par celle-ci *ad infernum, supposito infernum esse in centro vel circa centrum terrae.* Il n'est pas besoin d'ajouter que la courte réponse de la première rédaction ; *dico quod potest*, devient, dans la seconde rédaction, une longue dissertation sous les n^os^ 24 et 25 et qu'elle se termine sous le n° 25 par cette affirmation : *quia non credo ab homine sciri posse ubi sit infernus.* Tant d'insistance et tant de précautions prouvent un homme averti ; manifestement S. Thomas s'est aperçu entre les deux rédactions de sa méprise ; qu'est-ce qui lui a donné l'éveil et lui a fait remarquer qu'il n'avait pas compris le sens de la question posée ? Nous avons vu que dans sa seconde rédaction, S. Thomas introduisait huit questions qui n'avaient pas trouvé place dans la première rédaction savoir les

nos 5, 15, 24, 31, 32, 33, 34, 35. Ces cinq dernières questions ont été introduites en réponse aux questions des étudiants dites *articuli iterum remissi* mais les questions 5, 15 et 24 ne sont pas motivées par ces questions des étudiants. Nous retrouvons deux de ces trois questions, à savoir les nos 5 et 24, dans la lettre au maître général où elles occupent les numéros (17) et (32), et précisément cette question (32) de la lettre au maître général est celle-ci : *an infernus sit in centro vel circà centrum terrae* ; c'est, mot à mot, la question que S. Thomas vient d'introduire dans la seconde rédaction de sa lettre au lecteur de Venise sous le no 24. Ce sont donc les questions posées par le maître général qui ont éveillé l'attention de S. Thomas La dernière de ces questions était (43) *an sciri possit distantia a superficie terrae àb ejus centro* ; mais en répondant à cette question S. Thomas ne pouvait pas oublier qu'il avaït déjà répondu à la question (32) *an infernus sit in centro vel circa centrum terrae* : un rapprochement s'était établi dans son esprit entre ces deux questions, et il avait vu le sens de la question posée par le lecteur de Venise. Aussi ne faut-il pas s'étonner des réserves qu'il ne manquera pas de faire sur le sens des questions auxquelles il répond soit dans sa lettre au maître général, soit dans sa lettre au lecteur de Venise : au maître général il fera observer qu'il lui eut été bien plus facile de répondre si lui avaient été donnés les arguments invoqués pour et contre ces articles ; il serait ainsi entré dans l'esprit même du litige [1] ; dans la seconde rédaction de sa lettre au lecteur de Venise il fera remarquer que ces questions pouvaient avoir des sens différents, et qu'il eût répondu avec plus de netteté et de certitude, si on lui avait envoyé ce qui avait été objecté à ces articles [2]. Ne sent-on pas en lisant ces réserves, qu'il ne faisait pas d'ailleurs dans la première rédaction de sa lettre au lecteur de Venise, que S. Thomas s'est pleinement aperçu de son erreur.

Nous avons vu que dans la seconde rédaction S. Thomas en sus des questions 31-35 sur l'Eucharistie suggérées par les *articuli iterum remissi* et de la question 24 que nous venons d'étudier introduisait encore deux questions : 5 et 15. La question 5 se retrouve dans la lettre au maître général sous le numero (17) : *an angelus suo imperio potest movere totam molem terrae usque ad*

1. *Fuisset tamen mihi facilius respondere, si vobis scribere placuisset rationes, quibus dicti articuli vel asseruntur vel impugnantur. Sic enim potuissem magis ad intentionem dubitantium respondere.* ed. Fretté, Paris, Vivès, t. XXVII, p. 248.

2. *Non enim absolute responderi poterat ad ea quae diversum sensum contineri poterant, praesertim cum non scripseritis quid contra hujusmodi articulos objiceretur. Sic enim potuisset et absolutius et certius responderi.*

globum lunae ; on pourrait faire à son sujet les mêmes réflexions que celles que nous venons de faire pour la question 24. Quant à a question 15 elle ne se retrouve pas dans la lettre au maître général, mais elle était suggérée par la question même, car il pouvait sembler utile avant de savoir si Dieu fait *tous* les miracles par l'intermédiaire des anges, de poser cette question : Dieu fait-il des miracles par l'intermédiaire des anges ? [1].

Puisque c'est sous l'influence des questions du maître général que de nouvelles questions ont été introduites dans la deuxième rédaction de la lettre au lecteur de Venise, nous pouvons conclure que la première rédaction de cette lettre est antérieure à la lettre au maître général, tandis que la deuxième rédaction lui est postérieure. Essayons de préciser davantage, et pour cela commençons par établir de combien de temps la deuxième rédaction de la lettre au lecteur de Venise est postérieure à la lettre au maître général, qui est comme nous l'avons vu du 2 avril 1271.

La deuxième rédaction de la lettre au lecteur de Venise n'est pas seulement postérieure à la lettre au maître général, elle est aussi postérieure aux *articuli iterum remissi* puisqu'elle répond à ces articles. Que les étudiants aient posé de nouvelles questions 31-35 concernant l'Eucharistie, cela ne soulève aucune difficulté, mais il est plus extraordinaire qu'ils aient pu poser à nouveau trois des questions déjà posées par le lecteur 3, 12, 13. Si au moment où ils adressent ces questions à S. Thomas, la première rédaction de la lettre est déjà arrivée à Venise, cela n'a aucun sens, puisque cette première rédaction contenait une réponse de S. Thomas à ces questions. Faut-il penser qu'ils n'auraient pas été satisfaits de la réponse de S. Thomas et qu'ils auraient voulu une autre réponse. On remarque en effet que sous les n ^{os} 12 et 13 de la seconde rédaction, S. Thomas reprend la rédaction de réponses qu'il avait données dans la première rédaction sous les numéros [3] et [29], [26] et [30], mais on ne voit pas pourquoi S. Thomas aurait, dans ce cas, renvoyé la même réponse à l'article 3 sans y changer un seul mot et sans rien y ajouter. Il est bien plus probable que la première rédaction de la lettre au lecteur de Venise ne leur était pas encore parvenue, lorsque ces étudiants qui s'intéressaient à trois de ces questions 3, 12, 13 les auront répétées, en envoyant cinq questions nouvelles sur l'Eucharistie. Le fait relevé par S. Thomas qu'on demande

1. Au reste ces questions sur le miracle 15, 16, 17 et 18 forment un groupe spécial ; nous avons noté plus haut (p. 32) que dans l'état actuel de la documentation il nous était difficile d'en démêler l'origine.

une réponse dans les quatre jours ne prouve-t-il pas que ces étudiants trouvaient la réponse longue à venir? Cette nouvelle demande sera arrivée à S. Thomas après qu'il avait rédigé et envoyé au lecteur de Venise sa première rédaction ; que cette demande ait pu se croiser en route avec la première rédaction de la lettre au lecteur de Venise cela ne semble pas improbable, quand on songe qu'à cette époque le courrier n'était pas transporté aussi rapidement que de nos jours. S'apercevant alors, que derrière le lecteur de Venise, il y avait ses étudiants, S. Thomas aura repris son travail. Tant qu'il avait cru s'adresser à un collègue, il pouvait répondre rapidement et simplement — *intelligenti pauca* — maintenant qu'il voyait avoir en face de lui des étudiants, la situation n'était plus la même. Ne se trouvait-il pas invité par les circonstances à appliquer les directives pédagogiques qu'il avait posées, lui-même, quelques années auparavant au commencement de sa Somme théologique : *Quia catholicae veritatis doctor non solum provectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire.* Les questions du maître général qu'il venait de recevoir, lui avaient d'ailleurs montré qu'il s'était trompé sur le sens de quelques-unes des questions du lecteur de Venise, aussi ne se contente-t-il pas de répondre aux huit questions qu'on lui envoyait, il reprend toute la lettre au lecteur de Venise. Comme s'il déterminait une dispute quodlibétique, il ordonne les questions comme on avait l'habitude de le faire en pareil cas, et il complète sa première rédaction, qu'il garde pourtant sous les yeux ; aussi dans un *incipit* nouveau, qu'il ajoute à cette deuxième rédaction, peut-il faire remarquer, avec raison, qu'il a répondu plus longuement qu'on ne le lui demandait : *diffusius quam petistis.* Ainsi refaite, cette deuxième rédaction est certainement postérieure à la lettre au maître général et aux *articuli iterum remissi,* mais elle doit l'être de très peu. S. Thomas relevant cette demande d'une réponse dans les quatre jours *infra quatriduum* ne s'excuse pas de ne pas s'y soumettre ; bien au contraire, après avoir relevé avec une pointe de malice et de bonhomie cette prétention de jeunes gens qui ne doutent de rien, et n'ont pas l'air de se douter de toutes les occupations auxquelles il doit faire face ; il ajoute : *quamvis essem in aliis plurimum occupatus ne tamen deessem vestrae dilectionis obsequio, dilatis parumper aliis quibus me intendere oportebat, quaestionibus a vobis propositis proposui per singula respondere.* Il a donc mis de côté des choses dont il devait s'occuper, pour répondre dans les quatre jours aux *articuli iterum remissi* par une nouvelle rédaction de sa lettre ;

mais comme les *articuli iterum remissi* ont dû se croiser en route avec la première rédaction qui a certainement quitté Paris avant la réception de la lettre au maître général (1er avril 1271), nous pouvons, sans presser davantage, penser que cette deuxième rédaction a dû être faite dans le courant du mois d'avril 1271.

La première rédaction de la lettre au lecteur de Venise est-elle de beaucoup antérieure à la lettre au maître général ? Si nous nous basions sur ce fait probable que le frère Baxiani a été assigné à Venise comme lecteur avec la nouvelle année scolaire 1270-1271 et sur ce fait certain que S. Thomas dans le protocole de sa lettre lui donne le titre de lecteur des frères prêcheurs à Venise *fratri Baxiano lectori fratrum ordinis praedicatorum de Venetiis* nous devrions placer la rédaction de cette lettre après le commencement du mois de septembre 1270, et comme il faut laisser le temps à la lettre du lecteur de Venise de joindre S. Thomas à Paris nous devrions placer cette rédaction entre la fin octobre commencement novembre 1270, et le mois de mars 1271 (nouv. style). Mais ce que nous venons de dire de la date de la deuxième rédaction de la lettre, nous permet de préciser la date de la première rédaction. Puisque les *articuli iterum remissi* envoyées par les étudiants de Venise se sont croisés en route avec la première rédaction, c'est donc très peu de temps avant la réception de la lettre au maître général, qu'il faut placer cette première rédaction, au cours du mois qui a précédé, soit au cours du mois de mars 1271 (nouveau style).

Quant aux questions posées par les étudiants de Venise et représentées par les *articuli iterum remissi*, leur réception par S. Thomas doit être légèrement postérieure à la réception de la lettre du maître général. Voici pourquoi : S. Thomas a reçu la lettre du maître général le mercredi saint 1er avril 1271 pendant la grand'messe, il a répondu le lendemain jeudi saint 2 avril, comme il prend soin de nous le dire ; comme la seconde rédaction de la lettre au lecteur de Venise suppose que S. Thomas a pris connaissance de la lettre au maître général, et que cette seconde rédaction est faite dans les quatre jours de la réception des questions posées par les étudiants, à moins que ces questions ne soient arrivées le 31 mars ou le 1er avril et que S. Thomas n'y ait répondu le 3 ou le 4 avril, il faut admettre qu'elles sont arrivées peu de temps après la lettre du maître général.

Nous arrivons ainsi à l'ordre chronologique suivant : 1° réception par S. Thomas des questions du lecteur de Venise et première rédaction de la lettre au lecteur de Venise (mars 1271 nouveau

style) 2° réception de la lettre du maître général Jean de Verceil (mercredi saint 1er avril 1271 dans la matinée) 3° réponse de S. Thomas au maître général (jeudi saint 2 avril 1271) 4° réception par S. Thomas des questions posées par les étudiants de Venise (avril 1271) 5° deuxième rédaction par S. Thomas de la lettre au lecteur de Venise (avril 1271).

Notre conclusion générale sera la suivante : Les deux textes différents que nous avons de la lettre de S. Thomas d'Aquin au lecteur de Venise sont en réalité deux rédactions successives faites par S. Thomas de la même consultation. La première rédaction restée ignorée jusqu'à ce jour, fut adressée au cours du mois de mars 1271 (nouveau style) au frère Baxiani, lecteur du couvent dominicain de Saint-Jean et Saint-Paul de Venise qui avait envoyé à S. Thomas une série de 30 questions ; la seconde rédaction éditée dans les *Opera omnia* de S. Thomas et, seule connue jusqu'à ce jour, est un texte augmenté et complètement remanié de la rédaction précédente ; cette refonte fut faite par S. Thomas dans le courant du mois d'avril 1271 après qu'il eut répondu au maître général Jean de Verceil qui le consultait sur le même sujet (2 avril 1271) et en réponse à quelques questions complémentaires à lui adressées par les étudiants de ce même couvent de Venise, questions représentées par ce texte qu'on est convenu d'appeler à la suite des manuscrits : *articuli iterum remissi*.

Les cinq questions 31-35 (formant bloc et touchant l'Eucharistie) de cette deuxième rédaction représentent des difficultés rencontrées dans l'enseignement reçu alors à l'école du couvent des dominicains de Venise, la grande majorité des autres questions soit 26 questions représentent des difficultés soulevées au cours d'une dispute quodlibétique tenue à Rome, probablement dans le courant de l'année scolaire précédente (1269-1270) ; les questions numérotées 3, 15, 16, 17, 18 (ces quatre dernières formant bloc et touchant le miracle) relèvent probablement de la même dispute ou des discussions qu'elle fit naître, encore qu'on ne puisse rien dire avec certitude à leur sujet.

Bellevue (Seine-et-Oise). Jean DESTREZ

APPENDICE I

Inventaire des manuscrits.

Il n'y a qu'un nombre relativement restreint de bibliothèques qui aient un catalogue. Une correspondance personnelle avec les principales bibliothèques d'Europe m'a permis de suppléer à ce retard des travaux de cataloguement et de dresser cette liste de manuscrits, que j'ai faite aussi complète que possible. Je n'ai pas indiqué seulement les manuscrits contenant la lettre de S. Thomas au lecteur de Venise, mais aussi les manuscrits contenant la lettre de S. Thomas au maître général, les *articuli remissi* et la lettre de Robert Kilwardby au maître général ; on verra mieux ainsi que tous ces documents sont le plus souvent groupés. Même lorsque les catalogues signalaient des manuscrits, j'ai cherché à avoir des informations complémentaires et j'ai pu donner ainsi fréquemment des *incipit* ou des *explicit* plus longs que dans les catalogues. Cela m'a paru d'autant plus utile qu'il suffit de quelques mots du commencement ou de la fin pour qu'on puisse déterminer à coup sûr, à quelle famille se rattache tel ou tel manuscrit. Les deux rédactions de la lettre de S. Thomas au lecteur de Venise commencent par les mêmes mots : *Lectis litteris vestris,* mais la suite diffère. La première rédaction commence : *Lectis litteris vestris inveni quod vestra caritas postulabat...*; la deuxième rédaction commence: *Lectis litteris vestris; in eis inveni articulorum multitudinem numerosam...* Les deux rédactions de la même lettre terminent : *Valeat caritas vestra diu et pro hoc labore mihi orationum suffragia rependatis*, mais dans la première rédaction, cette formule est précédée de ces mots : *...nihil aliud est quam intelligere et ejus velle*, et dans la deuxième rédaction, elle est précédée de ces mots : *sic enim potuisset et absolutius et certius responderi.*

Les manuscrits ont été classés par ordre alphabétique des villes où ils se trouvent ; après le nom de la bibliothèque où ils sont conservés et leur cote actuelle, on indique pour chaque manuscrit s'il est sur parchemin (par.) ou sur papier (pap.), le nombre de ses folios, son format, son âge et son origine, puis l'*incipit* et l'*explicit*

des textes signalés et les folios où ils se trouvent. Pour terminer, on trouvera l'indication du catalogue de la bibliothèque où se trouve le manuscrit en question, et parfois pour les plus importants de ces manuscrits, des informations que je ne pouvais songer à faire entrer dans la rédaction de ce travail et qui faisaient en quelque sorte partie de l'histoire du manuscrit.

L'astérisque, mis en tête de certaines descriptions, signale les manuscrits (21 sur 36) que j'ai eus en mains et que j'ai pu examiner moi-même.

1. — Bologne, Univ. 861 (1655), vol. XIII, 2 e moitié du XIV e s., provient du couvent de Saint-Dominique de Bologne.

fol. 103 Inc. : *An angeli sint motores corporum caelestium. Item an angeli mediantibus ...*

fol. 103vo Expl. : *actio qua Deus potest immediate movere corpus nichil aliud est quam intelligere et ejus velle. Istas quaestiones determinavit frater th[omas] ad petitionem fratris bassiani laudensis.*

(Fratri (L.). *Indice dei codici latini conversati nella R. biblioteca univertaria di Bologna.* dans *studi italiani di filologia classica*, vol, 16, p.373. nº 861 (1655) volXIII. — C'est évidemment dans ce manuscrit qu'Uccelli avait recueilli cette note : *Istas quaestiones determinavit frater Thomas ad petitionem fratris Bassiani, laudensis,* qu'il indiquait dans ses manuscrits personnels (Vat. lat. 10146, fol 107) comme devant se trouver dans un manuscrit de la bibliothèque de l'Université de Bologne, sans préciser la cote du manuscrit. Mgr. Grabmann qui a signalé cette note d'Uccelli (*Indagini e scoperte intorno alla chronologia delle quaestiones disputatae e quodlibeta di S. Tommaso d'Aquino* dans *S. Tommaso d'Aquino, publicazione commemorativa del sesto centenario della canonizzazione... a cura della facolta di filosofia dell' Università Cattolica del Sacro Cuore.* Milano, Vita e Pensiero, 1923 p.115) déclare n'avoir pu retrouver ce manuscrit dans le catalogue de la bibliothèque de l'Université de Bologne; ce manuscrit s'y trouve cependant indiqué, comme on le voit, dans un ensemble de 22 manuscrits contenant des œuvres de S. Thomas d'Aquin.

* 2. — Bordeaux, 131. Par., 268 fol., 310 × 225 mm., 2 col., XIVe s.

fol. 53 vob. *Incipiunt rationes diversorum articulorum ad magistrum ordinis praedicatorum* .(rubr). *Reverendo in chisto fratri johanni... Paternitatis vestrae litteras.*

fol.56vob. Expl. : *quod proprii professio officii nullatenus requirebat. Hanc epistolam misit frater Thomas de Aquino fratri johanni, magistro ordinis anno ab incarnatione domini millesimo* CCLXXIº *Explicit.*

fol. 56 vob. Inc : *Litteris vestris perlectis in eis inveni articulorum multitudinem numerosam...*

fol. 59^{vob}. Expl : *et certius responderi. Valeat vestra caritas per tempora longiora. Explicit.*

fol. 249^{vob}. *Ista quae sequuntur fecit robertus de anglia, ordine praedicatorum, archiepiscopus Cantab*[*rige*] *postmodum cardinalis* (rubr) *Prima quaestio est an deus moveat aliquod corpus immediate. Responsio hujus quaestionis triplex potest esse...*

fol. 256^{b}. Expl. IX *milliaria et aliquae fractiones. Explicit.*

fol. 262^{b}. *Isti sequentes articuli sunt iterum sibi remissi a quibusdam scolaribus per (sic) remissionem declinationum (sic).* (rubr). *Tertius articulus quod angeli movent caelestia corpora suo imperio.*

fol. 262vo Expl. : *miraculose officium subjecti et maxime cujus est pati. Explicit.*

(*Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France.* In-8, tome XXIII, Paris, 1894 p. 69-75).

3. — Breslau, Staats-und Universitätsbibliothek. I Fol. 129. Pap., 334 fol., 302 × 213 mm, 1436, provient de l'église du Corpus Christi de Breslau.

fol.76 Inc. : *Lectis litteris vestris in eisdem inveni articulorum multitudinem numerosam.*

fol. 76^{vob}. Expl. : *Valeat caritas vestra et pro hoc labore mihi orationum suffragia rependatis. Expliciunt responsiones sancti Thomae ad quosdam articulos dubios sibi propositos. Scriptae per Andr*[*eam*] *Gne*[*chwicz*].

(Communication de M. Joseph Koch, 24 février 1926)

* 4. — Bruxelles, bibliothèque royale, 1567 (II, 927) Par., 110 fol., 342 × 255 mm, 2 col., XIV^{e} s., semble provenir de l'abbaye de Villers.

fol. 1. *Responsio ad magistrum ordinis* (rubr). *Responsio sancti thomae de aquino ad quadraginta tres articulos sibi directos a magistro ordinis praedicatorum* (rubr) *Reverendo in christo patri fratri Joanni, magistro ordinis... Paternitatis vestrae litteras...*

fol. 3vo Expl : *quod proprii officii professio nullatenus requirebat.*

VAN DEN GHEYN (J).S.J. *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque royale de Belgique* — Bruxelles, tome III, 1903, p.43.

* 5. — Bruxelles, bibliothèque royale 1573 (2453-73) Par. et pap., 163 fol., 205 × 143 mm, 1463. *liber domus sanctae barbarae in Colonia, ordinis carthusiensis.*

fol.91. *Determinatio 36 quaestionum sancti thomae ad petitionem magistri ordinis* (rubr). Après *ad* il y a un renvoi à l'encre noire : *alias ad lectorem venetum* fol.91vo. *Lectis litteris vestris in eis inveni...*

fol. 95vo Expl. : *Valeat karitas vestra diu, et pro hoc labore mihi orationum suffragia impendatis Explicit.*

fol.96 *Reverendo in christo patri Jo. ordinis fratrum praedicatorum magistro... Paternitatis vestrae litteras...*

fol. 100 Expl. : *quod proprii officii* [fol. 100vo] *professio nullatenus requirebat.*

VAN DEN GHEYN (J). S. J. *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque royale de Belgique.* Bruxelles, tome III, 1903, p.43.

* 6. — Cambridge, Corpus Christi College 35. Par., 280 fol., 342 × 232 mm, 2 col., lett. col., rubr., tit. cour. col., fin XIIIe-XIVe s. fol. de garde : *Iste liber est conventus* [] grattage.

fol. 263vo. *Responsiones romae fratris tho*[*me*] *de aquino, ordinis fratrum praedicatorum ad quosdam dubios articulos. Lectis litteris vestris, in eis inveni.*

fol. 266. Expl. : *absolutius et certius responderi. Valeat caritas vestra diu et propter hoc labore mihi orationum suffragia rependatis.*

fol. 267. [emplacement de la rubrique laissé blanc]. *Reverendo in christo patri, fratri Joanni magistro... Paternitatis vestrae litteras...*

fol. 269vo Expl. : *quod proprii officii professio nullatenus requirebat.*

NASMITH (Jacobus). *Catalogus librorum manuscriptorum quos collegio Corporis Christi et B. Mariae Virginis in Academia Cantabrigiensi legavit Reverendissimus in Christo Pater Mathaeus Parker, archiepiscopus Cantuariensis.* Cantabrigiae 1777. In 4o, p. 20.

JAMES (M. Rhodes). *A descriptive catalogue of the manuscripts in the library of Corpus Christi College Cambridge.* Cambridge, Univ. Press., 1910, p.70.

Le catalogue de JAMES a transformé le titre du fol 263vo en ceci qui ne s'y trouve pas, comme j'ai pu m'en assurer par moi même : *Responsiones ad quosdam articulos dubios motos Romae* ; il a indiqué au fol. 267 ce titre : *Responsio ad articulos missos a fratre Johanne magistro ordinis,* alors que l'emplacement de ce titre est resté blanc.

* 7. — Chartres 389 (394) Par., 244 fol., 328 × 225 mm., XIVe s., provient des Jacobins de Chartres.

fol.149 *Responsio ad magistrum ordinis.* (rubr.en haut du folio) *Scriptum sancti thomae de aquino ad quadraginta 3 articulos sibi directos a magistro ordinis praedicatorum* (rubr) *Reverendo in Christo patri fratri Joanni, magistro ordinis...*

fol 151vo Expl : *quod proprii officii professio nullatenus requirebat.*

Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. In 8, tomeXI, Paris, 1890 p.178.

* 8. — Florence, biblioteca Medicea Laurenziana. Fesul 104. Par,. 310 fol., 365× 255 mm, XVe s.

fol.209. *Epistola sancti thomae de aquino, ordinis praedicatorum, ad fratrem Joannem Theutonicum, generalem magistrum totius ordinis fratrum praedicatorum responsiva ad* XLIII *articulos sibi ab eo missos* (rubr) *Reverendo in Christo patri Joanni... Paternitatis vestrae litteras...*

fol. 211vo. Expl : *quod proprii officii professio nullatenus requirebat. Amen. Explicit epistola sancti thomae de aquino, ordinis fratrum praedicatorum ad fratrem Johannem magistrum ordinis praedicatorum super articulos* XLIII (rubr).

fol.212. *Incipit epistola sancti thomae de aquino, ordinis praedicatorum ad fratrem Bassianum, lectorem Venetum, super quibusdam articulis numero* XXX (rubr). *In Dei filio sibi karissimo fratri baxiano lectori fratrum ordinis praedicatorum de ven[etiis], frater thomas de aquino, ejusdem ordinis, salutem in filio virginis gloriosae. Lectis litteris vestris inveni quod...*

fol.213. Expl. : *quam intelligere et ejus velle. Valeat karitas vestra diu, et pro hoc labore mihi orationum suffragia rependatis. Explicit epistola sancti thomae de aquino, ordinis fratrum praedicatorum, ad fratrem baxianum, lectorem venetum, super quibusdam articulis numero* XXX *etc.* (rubr).

BANDINI. *Bibliotheca Leopoldina Laurentiana seu catalogus manuscriptorum, qui nuper in Laurentianam translati sunt sub auspiciis Ferdinandi III.* - Florentiae, 1793, tome III, col. 48.

9. — Innsbrück, Universitätsbibliothek, 197. Pap., 277 fol., 305 × 210 mm, XVe s. *Liber cartusiae Snals.*

fol.270. *Responsio ad magistrum ordinis super quibusdam articulis. Reverendo in christo patri fratri Joanni.*

fol.272.vo Expl. : *quod proprii professio officii nullatenus requirebat.*

fol.273. *Responsio ad lectorum Venetum super quibusdam articulis. Lectis, vestris litteris, in eis inveni.*

fol.276vo Expl : *et pro hoc labore mihi orationum suffragia rependatis.*

Comm. de M. le directeur de la bibliothèque de l'université d'Innsbrück, 15 mars 1924.

10. — La Haye, Museum Meermanno-Westreenianum 10 C 13.

fol.139 *Epistola sancti thomae de aquino ordinis praedicatorum ad fratrem johannem teutonicum, generalem magistrum totius ordinis praedicatorum responsiva ad* XLIII *articulos sibi ab eo missos* (rubr) *Reverendo in Christo... Paternitatis vestrae litteras...*

fol.143 Expl : *quod proprii officii professio nullatenus requirebat. Amen. Explicit epistola sancti thomae de aquino ad fratrem johannem ordinis praedicatorum super articulos* XLIII (rubr).

Comm. de M. le directeur de la bibliothèque, janvier 1927.

11. — Lisbonne, biblioteca nacional, 262 (Alcobaza 226) Par., 226 fol., 332 × 227 mm, commt du XIVe s.

fol.221^{vob}. — 223^{vob}. : *declaratio* XXXVI *questionum ad lectorem venetum.*

BELTRAN DE HEREDIA (V.) O.P. *Cronica del movimiento tomista.* Ciencia Tomista, 1928, XX, p.67.

* 12. — Metz, 1158 (Collection Salis, 12) Par., 146 fol., 343×242 mm, XIV^{e} s. provient de l'abbaye du Parc.

fol.143. *Reverendo in christo patri Jo. magistro ordinis fratrum praedicatorum... Paternitatis vestrae litteras...*

fol. 145^{a} Expl. : *quod proprii officii professio nullatenus requirebat.*

fol. 145^{a} *Liber* XXVII. *Responsio ad 36 articulos* (ceci d'une autre main) *Lectis vestris litteris in eis inveni...*

fol.146^{vob}. Expl : *absolutius et certius responderi. Valeat caritas vestra diu, et pro hoc labore orationum michi suffragia rependatis. Expliciunt responsiones ad* XXXVI *artic.*

PAULUS (abbé). *Supplément au catalogue de la bibliothèque de la ville de Metz (collection Salis)* Le bibliographe moderne n° 6, 1903 p. 403—à part, Besançon, 1904, p. 3.

13. — Munich, Bayerische Staatsbibliothek 3754, 310 fol., XIV-XV^{e} s.

fol.30. *Tractatus declarationum quorumdam articulorum per sanctum thomam et sunt* XXXVI *articuli. Lectis litteris vestris...*

fol.35 Expl : *absolutius et certius responderi. Valeat caritas vestra diu et pro hoc labore mihi orationum suffragia rependatis.*

fol. 35. *Determinatio super articulis quibusdam magistro ordinis missa a beato Thoma. Reverendo in Christo patri fratri Johanni, magistro ordinis... Paternitatis vestrae litteras...*

fol.40vo Expl : *quod proprii officii professio nullatenus requirebat.*

Catalogus codicum latinorum bibliothecae regiae Monacensis composuerunt Carolus Halm et Georgius Laubmann. Monachi, 1871, Tomus I, pars II, p. 112.

Comm. de M. le directeur de la bibliothèque, 3 mars 1926.

14. — Münster i W., Universitätsbibliothek 123. Pap., 309 fol., 315 × 215 mm, 1472. fol. de garde : *Iste liber est hermanni gresemunt de messchede quem fecit suis expensis scribi effordii anno domini* M^{o}CCCC^{o}LXXII ; *solvit fl. 36.*

fol.99 : *De quibusdam articulis .Reverendo in Christo patri fratri Joanni... Paternitatis vestrae.*

fol.103 *De 36 articulis Lectis vestris litteris in eis inveni articulorum...*

STAENDER (Joseph). *Chirographorum in regia biblioteca paulina monasteriensi catalogus.* Vratislaviae, G. Kœbmer, 1889, p. 28.

15. — Oxford, Bodléienne, Canon, clas. lat. 151. Par. et pap., 166 fol., XV^e s.

fol.154. [*Thomae de Aquino responsio de triginta sex articulis*] *ad lectorem Venetum.*

Coxe (Henricus O.). *Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae.* Oxonii, 1854. Pars III, p.179.

* 16. — Paris, Nat. lat. 3899 Par., 82 fol., 405 × 250 mm. fin du XIII^e s., ancien Colbert 809. Regius 3887 [6].

fol.66. *Rationes fratris thomae de aquino, ad quosdam dubios articulos* (*rubr*). *Lectis litteris vestris...*

fol.67. Expl. : *certius responderi. Valeat caritas vestra diu et pro hoc labore mihi orationum suffragia rependatis.*

fol. 67. *Reverendo in Christo fratri Joanni magistro ordinis.*

fol. 68. Expl. : *quod principii officii professio nullatenus requirebat.*

Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae. Parisiis, typ. regia., 1744. In fol., t. III, p. 526.

* 17. — Paris, Nat. lat. 14546. Par., 259 fol., 346 × 242 mm., XIV^e s , provient de l'abbaye de Saint-Victor.

fol. 156^vo *Incipit epistola* (rubr) *Litteris vestris perlectis.*

fol.159^vo Expl : *absolutius et certius responderi. Valeat caritas vestra per tempora longiora, Explicit epistola* (rubr) en marge et de la main du correcteur : *et pro hoc labore mihi orationum suffragia impendatis.*

fol.159^vo *Incipit alia epistola missa a fratre tho*[*ma*] *de aqui*[*no*] *fratri johanni, magistro ordinis praedicatorum* (rubr) *Reverendo in Christo patri fratri Joanni magistro... Paternitatis vestrae litteras...*

fol. 163. Expl. : *quod proprii professio officii nullatenus requirebat. Explicit de parisius* (ces deux mots rubriqués ; les suivants en noir mais soulignés d'un trait rouge) ; *hanc epistolam misit frater tho*[*mas*] *de aquino fratri johanni magistro ordinis praedicatorum, anno ab incarnatione domini* M^oCC^oLXXJ^o.

fol.163 *Isti sequentes articuli sunt iterum sibi remissi a quibusdam scolaribus post praemissam declarationem* (rubr) *Tertius articulus est quod angeli movent caelestia corpora suo imperio...*

fol.163.^vo Expl : *miraculose habet officium subjecti et maxime cujus est pati. Explicit.*

Delisle (L.). *Inventaire des manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor conservés à la bibliothèque impériale sous les numeros 14232-15175 du fonds latin.* Bibliothèque de l'école des Chartes 6 e série, tomeV, 3e année 1869, p. 23.

* 18. — Paris, Nat. lat. 15353. Par., 92 fol., 645 × 253. XIV^e^ s. provient de la bibliothèque de Sorbonne.

fol.3. Incomplet du commencement. Inc. */peccata superaddita gratia relaxat melius* (ed. Vivès, tome 27, p.261[a] l.7.)

fol.3^vo^ Expl : *certius responderi. Valeat caritas vestra diu et pro labore mihi orationum suffragia rependatis. Explicit.*

Delisle (L.). *Inventaire...* Bibliothèque de l'école des Chartes, tome XXXI, 1870, p.6.

* 19. — Paris, Sainte-Geneviève 238. Par., 222 fol., 420 × 295 mm. XIV^e^ s.

fol.175. *Responsiones rome fratris thomae ad quosdam dubios articulos* (rubr) *Lectis litteris vestris...*

fol.176^vo^ Expl :*certius responderi. Valeat caritas vestra diu et propter hoc labore mihi orationum suffragia rependatis.*

fol.177. *Responsio quorumdam articulorum ad magistrum ordinis* (rubr) *Reverendo in Christo patri fratri Joanni... Paternitatis vestrae...*

fol.179 Expl : *quod proprii officii professio nullatenus requirebat.*

Kohler (Ch.). *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque Sainte-Geneviève.* — Paris, 1893. Tome I, p.142-46,

* 20. — Rome, Vat., Ottob. lat., 198. Par., 260 fol., 372 × 255 mm., XIV^e^ s.

fol.118 ^vob^. *Responsio ad fratrem b. super* XXXVI *articulos* (rubr) [fol 119] *Lectis vestris litteris in eis inveni articulorum...*

fol.120^vob^. Expl : *Valeat caritas vestra diu et pro hoc labore mihi orationum suffragia rependatis. Explicit.*

* 21. — Rome, Vat. lat. 807. Par., 318 fol. 439 × 297 mm., v. 1323, ms. offert au pape Jean XXII en Avignon, à l'occasion de la canonisation de S. Thomas.

fol 166.^vo^ *Incipit tractatus responsionum* (rubr) *Reverendo in Christo fratri Johanni magistro ordinis... Paternitatis vestrae litteras...*

fol.171^vo^ Expl : *quod proprii officii professio nullatenus requirebat.*

fol.304. *Incipiunt responsiones ad multos articulos fratris thomae de aquino or*[*dinis*] *prae* [*dicatorum*] (rubr) *Lectis litteris vestris.*

fol.309 Expl : *Valeat caritas vestra diu et pro hoc labore mihi orationum suffragia respondeatis* (*sic*).

* 22. — Rome, Vat., Urb. lat. 215 Par., 307 fol., 361 × 256 mm. XV^e^ s.

fol.176vo *Incipit epistola sancti thomae de aquino ordinis praedicatorum ad fratrem johannem theutonicum generalem totius ordinis praedicatorum responsiva ad* XLIII *articulos sibi ab eo missos* (rubr) *Reverendo in Christo patri fratri johanni magistro... Paternitatis vestrae litteras...*

fol. 180. Expl : *officii professio nullatenus requirebat. Amen. Explicit epistola sancti thomae de aquino, ordinis fratrum predicatorum, ad fratrem johannem theutonicum magistrum ordinis praedicatorum super articulos* XLIII (rubr).

STORNAJOLO (Cosimus). *Codices Urbinates latini.* Tomus I. Romae 1902, p. 205-207.

* 23. — Rome, Vat., Urb. lat. 472. Par., 308 fol., 287 × 215 mm. XVe s.

fol. 271 vo *Incipit quaedam alia epistola sancti thomae de aquino ordinis praedicatorum ad fratrem johannem theotonicum, generalem magistrum totius ordinis praedicatorum responsiva ad* XLIII *articulos sibi ab eo missos (rubr) Reverendo in christo patri fratri Johanni magistro... Paternitatis vestrae litteras.*

fol. 276 vo Expl. : *quod proprii officii professio nullatenus requirebat. Amen. Explicit epistola sancti thomae de aquino ad fratrem johannem theo tonicum magistrum ordinis praedicatorum super articulos* XLIII. *Deo gratias.*

STORNAJOLO (Cosimus) *Codices Urbinates latini.* Tomus I. Romae 1902 p. 477-79.

24. — Rome, Bibl. Vallicelliana E. 30. Par., 178 fol., 310 × 225 mm., fin XIII et XIVe s.

fol. 4vo. *Incipit tractatus de quibusdam articulis editus a fratre thoma de aquino ad magistrum ordinis. Reverendo in christo patri fratri Johanni magistro ordinis... Paternitatis vestrae...*

fol. 6vo. Expl : *quod proprii officii professio nullatenus requirebat. Deo gratias.*

* 25. — Sienne, biblioteca comunale, U. IV. 9 Par., 151 fol., 165 × 110 mm, 1re moitié du XVe s.

fol. 121 voa. *Declaratio 42* (sic) *quaestionum edita a fratre thoma de aquino, ordinis fratrum praedicatorum, ad magistrum ordinis* (rubr.) *Reverendo in christo patri fratri Joanni, magistro ordinis...*

fol. 127a. Expl : *quod proprii officii professio nullatenus requirebat. Explicit* (rubr.).

fol. 128b. *Incipit declaratio 36 quaestionum edita a fratre thoma de aquino ordinis fratrum praedicatorum ad lectorem Venetum* (rubr.) *In Dei filio sibi karissimo fratri Baxiano, lectori fratrum ordinis praedicatorum de*

venetiis, frater thomas de aquino, ejusdem ordinis, salutem in filio virginis gloriosae. Lectis litteris vestris...

fol. 131 [b]. Expl : *quam intelligere et velle ejus. Valeat caritas vestra diu et pro hoc labore mihi orationum suffragia rependatis.*

Le haut et le bas des folios, ainsi que le reste du fol. 131, et les folios 131[vo], 132 et 132 [vo] sont occupés par les textes qu'ajoute la seconde rédaction de la lettre au lecteur de Venise. Ces textes sont de la main du scribe qui a copié la première rédaction, et ont été écrits lors de la confection du manuscrit.

* 26. — Subiaco, abbaye de Sainte Scolastique 78 (LXXVI) Par., 134 fol., 310 × 127 mm. XV[e] s et non pas XIV[e] s. comme le dit le catalogue.

fol. 33 [vo]. *An angeli sint motores corporum caelestium. An angeli mediantibus motibus...*

fol. 34[vo]. Expl : *actio qua Deus potest immediate movere corpus nihil aliud est quam intelligere et ejus velle. Istas quaestiones determinavit frater thomas ad petitionem fratris Basiliani, laudensis.*

Mazzatinti (G.). *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia.*, t. I, 1890, p. 175. Au cours de son travail *Indagini e scoperte intorno alla chronologia delle quaestiones disputatae et quodlibeta di S. Tommaso d'Aquino* dans *S. Tommaso d'Aquino publicazione commemorativa del sesto centenario della canonizzazione... a cura della facolta di filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.* Milano, Vita e Pensiero, 1923, p. 115, Mgr Grabmann a parlé de ce manuscrit qu'il a désigné par erreur sous le n° 28 ; c'est 78 qu'il faut lire, et même plus exactement 78 (LXXVI). Mgr Grabmann en signalant la note que ce manuscrit porte au fol. 34 [vo] à la fin du texte que nous étudions : *Istas quaestiones determinavit frater thomas ad petitionem fratris Basiliani Laudensis*, pensait qu'elle se trouvait à la fin de la question disputée de S. Thomas *de potentia Dei.* Ce manuscrit contient en effet les questions disputées de S. Thomas *de potentia Dei* et *de anima*, mais par suite d'une erreur de reliure, le commencement du *de potentia* (fol. 1-30) est suivi de la fin du *de anima* (fol. 31-33) et le commencement du *de anima* (fol. 35-64) est suivi de la fin du *de potentia* (fol. 65-134[vo]). Entre la fin du *de anima* et le commencement de ce même *de anima* ainsi intervertis, donc occupant trois pages, soit les fol. 33[vo]-34[vo] se trouve le texte de la lettre au lecteur de Venise dont nous nous occupons présentement, et c'est à la fin de ce texte que se trouve la note signalée plus haut. Cette note : *Istas quaestiones determinavit frater thomas ad petitionem fratris Basiliani laudensis*, ne concerne donc pas la question disputée *de potentia dei*, non plus que la question *de anima*, et le P. Mandonnet. avait raison de considérer comme invraisemblable que S. Thomas ait pu prendre le sujet de la question disputée *de potentia dei* sur le simple désir d'un religieux (*Bulletin thomiste*, mai 1924 p. [61]).

27. — Tolède, Bibliothèque du chapitre 19-15. Par., 179 fol., 367 × 255 mm., 2 [e] moitié du XIV[e] s.

fol. 142. *Responsio fratris thomae de aquino ordinis praedicatorum super quibusdam articulis* (rubr.) *Lectis titteris vestris in eis inveni articulorum multitudinem.*

fol. 144. Expl : *absolutius responderi. Valeat caritas vestra diu et pro hoc labore mihi orationum suffragia rependatis.*

fol. 145. *Ad fratrem Johannem Vercellensem, magistrum fratrum ordinis praedicatorum* (rubr.) *Reverendo in Christo patri fratri Johanni, magistro ordinis.*

fol. 147 vo. Expl. : *quod proprii officii perfectio nullatenus requirebat.*

Beltrán de Heredia (V.) O. P. *Los manuscritos de Santo Tomás en la biblioteca del cabildo de Toledo* dans *Ciencia tomista*, VIII, 1926, p.405-409.

28. — Tolède, Bibliothèque du chapitre 19-19. Par., 80 fol., 245 × 185 mm., XIV-XVe s.

fol. 48. *Declaratio* XLIII *quaestionum ad magistrum ordinis* (rubr.) (sic). Par erreur la rubrique du présent opuscule a été mise plus haut : *Declaratio* XXXVI *quaestionum ad lectorem Venetum* (rubr). *Lectis litteris vestris in eis inveni articulorum multitudinem...*

fol. 50. Expl. : *Valeat caritas vestra diu et pro hoc labore mihi orationum suffragia impendatis.*

fol. 50vo. *Reverendo in christo patri fratri* (!) *ordinis praedicatorumm magistro.*

fol. 52 vo. Expl. : *quod proprii officii professio nullatenus repetebatur.*

Beltrán de Heredia (V.) O. P. *Los manuscritos de Santo Tomás en la biblioteca del cabildo de Toledo*, ibid., p. 410.

* 29. — Venise, Marciana, lat. fondo antico 128. Par., 284 fol., 288 × 210 mm., fin XIV-XVe s., provient de la bibliothèque du cardinal Bessarion.

fol. 84. *Responsiones* [fol. 84 vo] *sancti thomae ad quosdam articulos dubios propositos sancto thomæ* (sic) (rubr.) *Lectis litteris vestris in eis inveni.*

fol. 86. Expl. : *et pro hoc labore mihi orationum suffragia rependatis.* fol. 252. *Responsiones fratris thomae ad articulos sibi propositos a magistro ordinis* (rubr.) *Reverendo in christo fratri johanni.*

fol. 256. Expl. : *quod proprii officii professio nullatenus requirebat.*

Theupolos [Zanetti] (Laurentius). *Latina et italica D. Marci bibliotheca codicum manuscriptorum per titulos digesta.* Venetiis, 1741, p. 73-74. — Valentinelli (J.) *Bibliotheca manuscripta ad S. Marci Venetiarum, codices mss. latini*, tomus II, Venetiis 1869, p. 86-88, classis IV nº 31.

30. — Vienne, bibliothèque du couvent des dominicains 13. Par. et pap. 35 fol., 220 × 150 mm. XVe s.

fol. 55. *Responsiones fratris Thomae de Aquino ad* XXXVI *articulos sibi missos. Lectis vestris litteris.*

fol. 63. Expl. : *orationum mihi suffragia rependatis Benedictus Deus. Expliciunt responsiones ad* XXXVI *articulos ; brevis determinatio fidei christianae edita a fratre thoma de aquino ordinis fratrum praedicatorum.*

fol. 67 vo. *Incipiunt responsiones ejusdem ad quaestiones magistri ordinis. Reverendo in Christo Patri... Paternitatis vestrae litteras...*

fol. 76 vo. Expl. : *nullatenus requirebat etc.* d'une main postérieure : *Expliciunt responsiones S. Thomae ad interrogationem m*[*agistri*] *ordinis.*

31. — Wolfenbüttel, Landesbibliothek, 680. Pap., 258 fol., 210 × 160 mm. XVe s.

fol. 28-32. *Fratris thome de Aquino responsiones ad quaestiones magistri johannes ordinis fratrum praedicatorum.*

fol. 33-36. *Ejusdem responsiones ad* XXXVI *articulos sibi missos.*

Heinemann (Otto von) *Die Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel. Die Helmstedter Handschriften.* Wolfenbüttel, 1886, tome II, p. 89.

32. — Wolfenbüttel, Landesbibliothek 2547 Pap., 396 fol., 310 × 210 mm., XIV-XVe s.

fol. 347 vo-351. *Item ejusdem* [*S. Thomae*] *responsiones ad quosdam dubios articulos. Lectis vestris litteris in eis inveni.*

Heinemann (Otto von). *Die Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel. Die Augusteichen Handschriften.* Wolfenbüttel, 1898, tome III, p. 270.

33. — Wolfenbüttel, Landesbibliothek, 2609. Pap., 222 fol., 305 × 210 mm., XIVe s.

fol. 3vo-8. *Responsiones fratris thomae de Aquino ad quosdam dubios articulos. Perlectis litteris vestris in eis inveni...*

Heinemann (Otto von) *Die Handschriften...* tome III, p. 306.

(Comm. de M. le Directeur de la bibliothèque, 2 mai 1924).

Supplément

* 34. — Cambridge, University, 1943 (Kk. I.9) Par., 136 fol., 285×215 mm., 2 col. XIVe s., rel. en veau.

fol. 34. : *Lectis vestris litteris, in eis inveni...*

fol. 36 Expl. : *absolutius et certius responderi. Valeat caritas vestra diu et propter hoc labore mihi orationum suffragia rependatis.*

A catalogue of the manuscripts preserved in the library of the University of Cambridge. Cambridge, 1858. Tome III, p. 566, n'a pas signalé cette lettre de S. Thomas.

* 35. — Danzig, Kirchenbibliothek von S. Marien, Mar.F.309. Pap. 209 fol., 295 × 210 mm., 2 col., fin XIV^e s., rel. en bois recouvert de peau rouge, avec ferrures.

fol. 208^vob [E]*pistola missa a fratre thoma de aquino magistro Johanni, ordinis fratrum praedicatorum.* [*L*]*itteras vestras recepi continens* [blanc d'un mot] *articulos. Multum nocet talia quae ad pietatis doctrinam non pertinet, vel asserere vel negare, quasi pertinentia ad sacram doctrinam. Dicit Augustinus in libro* [blanc d'un mot] *confessionum : Cum audio Christianum...* (V. t. 27, p. 248a, l. 32 et seq ; le ms. saute les 24 premières lignes).

fol. 209^vo Expl. : *an erit ibi vermis corporalis. Augustinus sub dubio relinquit* XXI *de civitate Dei. Videtur tamen tropice ignis referatur ad corpus, vermis ad animam.* / (V. t. 27, p. 254^b. l. 44 ; ce fol. 209 étant le dernier ; les 16 dernières lignes de la lettre, qui devaient se trouver au fol. 210, manquent.

Au dessous de cette fin, au bas du fol. 209^vo, cinq lignes ont été ajoutées par la main qui a écrit le manuscrit ; ces lignes portent une réminiscence des questions ajoutées par la 2^e rédaction de la lettre au lecteur de Venise : 31 *an facta transsubstantiatione substantiae panis in corpus Christi naturaliter sit sub dimensionibus hostiae quae remanserunt. R. quod primum est falsum etc.* 32. *Dimensiones corporis Christi et panis semper enim non sunt aequales.* 35. *Vtrum species possunt corrumpi et naturaliter agere R.* [3 mots illisibles] *non quia miraculosum est* [un mot illisible].

GÜNTHER (Otto) *Die Handschriften der Kirchenbibliothek von S. Marien in Danzig.* Danzig 1921 p. 436.

* 36. — Rome, Vaticane, Ottob. lat. 183. Par., 272 fol., 353 × 252 mm., rubr., lett. col., tit. cour. rouge, XV^e s., rel. en bois, recouvert de peau noire gaufrée, ferrures et fermoirs arrachés, tranches dorées.

fol. 165^vo. *Epistola sancti thomae de aquino, ordinis praedicatorum, ad fratrum johannem theutonicum, generalem magistrum totius ordinis praedicatorum, responsiva ad* XLIII *articulos sibi ab eo missos, incipit feliciter.* (rubr.) *Reverendo in Christo patri fratri johanni magistro... Paternitatis vestrae litteras...*

fol. 168^vo Expl. : *quod proprii officii nullatenus requirebat. Explicit sancti thomae de aquino, ordinis praedicatorum, ad fratrem johannem theutonicum, magistrum ordinis praedicatorum, super articulos* XLIII *explicit feliciter* (rubr.)

APPENDICE II

Première rédaction de la lettre au lecteur de Venise.

Le texte de la première rédaction de la lettre au lecteur de Venise nous est donné par quatre manuscrits [1] :

Bologne, Univ. 1655, vol. XIII, fol. 103-103 vo.
Florence, Laurenziana, Fesul 104, fol. 212-213. .
Sienne, bibl. comunale, U. IV 9, fol. 128 b-131 b.
Subiaco, abbaye Sainte-Scolastique, 78 (LXXVI), fol. 33 vo-34 vo.

Les manuscrits de Florence et de Sienne portent un texte plus complet puisqu'ils nous font connaître un *incipit* et un *explicit* que ne reproduisent pas les manuscrits de Bologne et de Subiaco ; c'est donc d'après eux que devait être établie de préférence l'édition de ce texte. Mais le manuscrit de Sienne reproduisant un texte corrigé à l'aide de la deuxième rédaction, il a paru plus sûr de prendre pour texte de base le texte du manuscrit de Florence. Les variantes données par les autres manuscrits Sienne (C.), Bologne (D.), Subiaco (E.) ont été indiquées en note.

Incipit epistola sancti thomae de aquino, ordinis praedicatorum, ad fratrem Baxianum, lectorem Venetum super quibusdam articulis numero xxx (rubr. [1]).

In Dei filio sibi karissimo fratri baxiano, lectori fratrum ordinis praedicatorum de ven[etiis], frater thomas de aquino, ejusdem ordinis, salutem in filio virginis gloriosae [2].

---

1. Le R. P. Suermondt O. P., qui a eu la bonté de me signaler le manuscrit de Bologne a bien voulu me prêter la photographie qu'il en avait fait faire et la transcription qu'il en avait faite. Il m'a également communiqué les variantes du manuscrit Subiaco que je n'avais pas eu le loisir de relever complètement pendant mon trop court passage à l'abbaye de Sainte-Scolastique. Qu'il veuille bien trouver ici l'assurance de ma très cordiale reconnaissance.

Je suis heureux aussi de pouvoir remercier Monsieur Fabio Jacometti, directeur de la « biblioteca comunale » de Sienne ; après m'avoir très aimablement accueilli à Sienne, il a bien voulu m'autoriser à faire transporter le manuscrit Sienne, comunale, U IV 9, à Florence où j'ai pu faire photographier les fol. 128 b-132.

1. Incipit epistola sancti thomae de aquino, ordinis praedicatorum, ad fratrem Baxianum, lectorem Venetum super quibusdam articulis numero xxx : Incipit declaratio 30 quaestionum edita a fratre thoma de aquino, ordinis fratrum praedicatorum, ad lectorem Venetum C. *om.* D.E. || 2 In dei filio sibi karissimo fratri baxiano, lectori fratrum ordinis praedicatorum de venetiis frater thomas de aquino, ejusdem ordinis, salutem in filio virginis gloriosae. *om.* D.E.

Lectis litteris vestris inveni [1] quod vestra caritas postulabat ut verbis infrascriptis [2] responderem, scilicet [3] :

[1] An [4] angeli sint motores corporum caelestium.

[2] Item [5], an angeli mediantibus motibus corporum caelestium sint causa omnium quae naturaliter generantur[6] et cor [fol. 212 b] rumpuntur in hoc mundo.

[3] Item, an Deus aliquod corpus moveat immediate.

[4] Item, an aliqui extimaverint infallibiliter esse probatum angelos esse motores corporum caelestium.

[5] Item, an angeli moventes corpora caelestia sint de ordine virtutum.

[6] Item, an illud quod dicitur in Eccle. [1, 6] : *in circuitu pergit spiritus*, sane possit ita exponi, scilicet : angelicus pergit in circuitu coeli, scilicet per operationem quia movet caelum secundum circulum.

[7] Item, an angeli mediantibus motibus corporum caelestium sint factores omnium corporum naturaliter compositorum sive humanorum sive aliorum.

[8] Item, an cessantibus motibus corporum caelestium omne corpus elementatum corruptibile [7] in elementa solvatur [8] in momento.

[9] Item, an faber naturaliter posset [9] movere manum ad malleum vel aliud operandum sine angelis moventibus corpora caelestia.

[10] Item, an angeli moventes corpora caelestia suo imperio moveant ea potestate sibi a Deo tradita.

[11] Item, an non existentibus luminibus stellarum omnia alia [10] corruptibilia in momento morerentur.

[12] Item, an post diem judicii corpora sanctorum sint incorruptibilia tribus modis, scilicet per divinam justitiam, item [11] per gloriam, item [12] naturaliter sive per naturam.

[13] Item, an post diem judicii corpora dampnatorum essent [13] incorruptibilia duobus modis scilicet per divinam justitiam et naturaliter sive per naturam.

[14] Item, an possit sciri distantia a superficie terrae usque ad centrum.

[15] Item, an post diem judicii corpora sanctorum luceant multo magis quam sol.

[16] Item, an possit disputari in scolis utrum [14] anima Christi sit ex traduce.

[17] Item, an natura caelestis corporis [15] virtualiter veniat in compo

---

1 inveni : in eis inveni C ‖ 2 infrascriptis : infrascriptis articulis C. ‖ 3 Lectis litteris vestris inveni quod vestra caritas postulabat, ut verbis infrascriptis responderem scilicet *om* D.E ‖ 4 Prima questio *add* E ‖ 5 Item *om* D.E. devant chaque question D et E omettent le mot Item ‖ 6 naturaliter generantur : generantur naturaliter E ‖ 7 corruptibile *om* DE ‖ 8 solvatur : resolvatur CDE. ‖ 9 posset : possit E ‖ 10 alia : animalia D ; naturalia E ‖ 11 item *om* DE ‖ 12 item *om* DE ‖ 13 essent : erunt CDE ‖ 14 utrum : an C ‖ 15 caelestis corporis : corporis caelestis DE.

sitionem corporis compositi [1] ex quatuor elementis sive animati sive inanimati.

[18] Item, an sancti angeli ad modum dolentium vel lacrimantium quandoque se habeant, licet non vere doleant nec lacrimentur.

[19] Item, an omnes cogitationes cordis quas concomitantur aliquae passiones in corpore daemones scire possint [2].

[20] Item, an quod [3] dicit Aristoteles in libro de animalibus : corpus spermatis cum quo exit spiritus, qui est virtus principii animae est separatum a corpore et res divina et talis dicitur intellectus possit et debeat ita exponi, id est ille spiritus sive virtus formativa dicitur intellectus per similitudinem quia sicut intellectus operatur sine organo ita et illa virtus.

[21] Item, an Christus respectu omnium peccatorum principaliter venerit tollere peccatum originale.

[22] Item, an Deus faciat omnia miracula ministerio angelorum.

[23] Item, an omnia miracula quae fecit Christus fecit [4] Deus sive divinitas [5] in eo mediante ejusdem Christi humanitate.

[24] Item, an divinitas in Christo faciebat miracula auctoritate, et humanitas faciebat in eodem miracula ministerio.

[25] Item, an omnia miracula quae fiunt ab aliqua creatura ministerio, fiant auctoritate divina, id est per virtutem divinam sine qua nihil fieri potest.

[26] Item, an Deus possit movere aliquod corpus immediate ita quod movere quod est divisibile mensuratum tempus sit actio Dei.

[27] Item, an angelus habeat virtutem [6] infinitam inferius [7] et duratione.

[28] Item, an dampnati in suis passionibus [8] patientur ab igne inferni, quia recipiant [9] speciem ignis inferni per modum afflictivi vel laesivi.

[29] [fol. 212 voa] Item, an Deus moveat aliquod corpus immediate in miraculis.

[30] Item, an si Deus suo [10] imperio moveret [11] aliquod corpus immediate id est quod [12] nulla creatura illud moveret [13], sed solus Deus tunc illud movere esset aequivocum vel analogum ad omnia movere creaturarum et esset ibi moveri sine movere quod sit actio creatoris vel creaturae mensurato tempore [14].

Solutio.

[1] Dico ad primum quod [15] hoc non solum a philosophis multipliciter est probatum, verum etiam a sacris doctoribus evidenter asseritur. Dicit enim

---

1 corporis compositi : compositi corporis E || 2 possint: possunt E || 3 quod: illud quod DE. || 4 fecit : fecerit CDE || 5 divinitas : deitas DE || 6 habeat virtutem : virtutem habeat DE. || 7 inferius et : inferius etiam et C. || 8 passionibus : corporibus DE. || 9 recipiant : recipient C || 10 suo: in suo E || 11 moveret: moveat DE || 12 id est quod: id est ita quod: DE || 13 moveret : moveat DE || 14 movere quod sit actio creatoris vel creaturae mensurato tempore: movere mensurato tempore quod sit actio creatoris vel creaturae DE || 15 Solutio dico ad primum : Ad primum dico E.

Augustinus [1], III de Trinitate quod sicut corpora grossiora et inferiora per subtiliora [2] quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem. In libro etiam 83 quaestionum dicit quod unaquaque res visibilis habet in hoc mundo potestatem angelicam sibi [3] propositam [4-5].

[2] Ad 2. dico quod hoc ex [6] necessitate sequitur si angeli sunt causa motus caeli qui est causa generationis et corruptionis in inferioribus corporibus ut Dioynsius dicit IV cap. de divinis nominibus quod enim est causa causae est causa causati.

[3] Ad 3 dico quod hoc verum est quantum ad omnes [7] illas corporis motiones quae per creaturam fieri non [8] possunt [9].

[4] Ad 4 dico quod libri philosophorum hujusmodi probationibus habundant, quas ipsi demonstrationes putant ; michi etiam videtur quod demonstrative probari potest quod ab aliquo intellectu corporae aelestia moveantur, scilicet vel a Deo immediate vel mediantibus angelis. Sed quod mediantibus angelis ea moveat hoc[10] magis congruit ordini rerum quem Dionysius infallibilem asserit ut inferiora a Deo per media secundum cursum communem administrentur.

[5] Ad 5 dico quod hoc quidem mihi videtur, praecipue si ordo virtutum dicatur medius ordo secundae hierarchiae, ut Dionysius vult. Hic enim ordo primum locum tenet inter exequentes exteriora ministeria ; unde Dionysius dicit VIII cap. Caelestis hierarchiae. quod nomen virtutum ostendit divinam quamdam et inconcussam fortitudinem ad omnes deiformes operationes. Nichil autem est in exterioribus ministeriis majus esse videtur [11] quam [12] dispositio universalium causarum nisi administratio corporum caelestium [13] et ideo administratio caelestium corporum [14] ad ordinem virtutum pertinere videtur. Unde Origenes, exponens illud verbum Matth. XXIV virtutes caelorum commovebuntur, dicit quod conveniens est caelorum rationales virtutes pati stuporem, remotas scilicet a primis functionibus suis.

[6] Ad 6 dico quod non video quare non possit sane exponi, cum haec sententia vera sit, secundum praedicta et iste modus loquendi a consuetudine sacrae scripturae non discrepet, sicut dicitur Rom. VIII quod spiritus interpellat, id est interpellare facit.

[7] Ad 7 dico quod verbum faciendi attribuitur causis artificialibus et sic non potest dici quod angeli vel corpora caelestia sint factores corporum humanorum et aliorum corporum mixtorum. Item quandoque attribuitur causis naturalibus et sic potest dici quod angeli et corpora caelestia sunt factores corporum humanorum et aliorum mixtorum[15], quamvis vanum videatur contendere de nominibus ubi constat de rebus.

[8] Ad 8 dico quod hoc uno modo intellectum est verum et alio modo falsum. Necesse est [16] quod motus caeli sicut et quilibet motus cesset in

---

1 III de Trinitate : in III de Trinitate C ‖ 2 per subtiliora : per subtiliora et superiora DE ‖ 3 sibi : supra E ‖ 4 propositam : propositum DE ‖ 5 DE *add* : Gregorius etiam dicit IV Dial. quod in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest ‖ 6 ex : de C ‖ 7 omnes *om* E ‖ 8 non *superscriptum a secunda manu in* E ‖ 9 sicut quod corpora *add* C ‖ 10 DE *om* hoc ‖ 11 DE *om* magis esse videtur ‖ 12 quam : quod sit DE ‖ 13 corporum caelestium : caelestium corporum D ‖ 14 caelestium corporum : corporum caelestium C ‖ 15 mixtorum : mixtorum corporum C ‖ 16 necesse est : necesse est enim CDE.

momento sive in instanti; quia ultimum instans temporis respondet ultimo instanti motus. Si ergo intelligatur[1] corruptionem istorum corporum vel resolutionem in [fol. 212 ^{vob}] elementa esse in instanti, quantum ad suum principium verum est. Si autem quantum ad suum terminum, falsum est. Corpora enim caelestia sunt causae causantes et conservantes sicut causae moventes, unde corruptio vel resolutio quae ex substractione talis causae accidit oportet quod sit per motum. Nullius autem motus terminus et principium possunt esse in eodem momento quia omnis motus indiget aliquo tempore.

[9] Ad 9 dico quod manifestum est quod omnia corpora mixta conservantur in esse per motum corporum caelestium, ex hoc quod circa periodo caelestis motus et conservantur et corrumpuntur et secundum aliquam elongationem vel appropinquationem aliquorum caelestium corporum generantur[2], conservantur et corrumpuntur. Si ergo[3] intelligatur quod dictum est quod cessante motu caelestium corporum, quae est per angelos, corrumperentur omnia [4] corpora et fabrorum et martellorum et omnia alia corpora mixta secundum naturae ordinem, nisi supernaturali virtute conservarentur in esse ; veritatem habet quod dicitur. Si enim corpus fabri dissolveretur, manifestum est quod non posset faber movere manum ad martellum.

[10] Ad 10 dico quod quidem super hoc dubium esse possit plene non video. Non enim aestimo aliquem dubitare quin omne quod angeli faciunt operentur potestate a Deo donata [5]. Si vero hoc vertatur in dubium quod dicitur eos movere [6] caelestia corpora suo imperio, irrationabilis dubitatio esse videtur. Non enim possunt movere [7] aliquod corpus per contactum quantitatis cum sint incorporei, sed per contactum virtutis. Nihil autem altius est [8] in angelis quam eorum intellectus cum et ipsi a Dionysio intellectus vel mentes nominentur ; unde eorum motiones a virtute intellectus procedunt. Ipsa autem conceptio intellectus secundum quod habet efficaciam aliquid transmutandi, imperium nominatur ; unde si movent nullo modo nisi per imperium movere possunt.

[11] Ad 11 dico quod hoc [9] quidem mihi videatur supra articulo 8 dictum est; mors enim est per separationem animae a corpore quae non fit nisi per aliquam mutationem corporis a sua naturali dispositione quae non potest esse in instanti tota, sed ejus causa et principium est[10] in instanti.

[12] Ad 12 dico quod quantum ad duo prima, hoc calumniam habere non potest. Quantum autem ad tertium, posset habere calumniam si intelligatur quod ad corruptionem [11] humani corporis sola natura sufficiat quasi incorruptio humani corporis a natura [12] causetur sicut ab agente. Tamen [13] verum est quod naturalis causa corruptionis quae est motus caeli tunc subtracta erit quia sicut motus caeli est causa generationis et conservationis corporum mixtorum, ita est etiam causa corruptionis eorum ; et secundum hoc potest dici quod illa incorruptio esset per naturam scilicet causa naturalis corruptionis [14] subtracta erit [15].

---

1 intelligatur : intelligas DE. || 2 E *add* et || 3 CDE *add* sic || 4 omnia : humana C || 5 donata : data DE || 6 movere : commovere C || 7 movere : commovere C || 8 altius est : est altius CDE || 9 quod hoc : quod de hoc DE || 10 est : potest esse C. || 11 corruptionem : incorruptionem DE || 12 natura : natura humana DE || 13 Tamen: Non C. || 14 corruptionis : incorruptionis C || 1563 subtracta erit : erit subtracta DE.

[13] Ad 13 dico quod hoc habet eandem rationem cum praecedenti.

[14] Ad 14 dico quod potest.

[15] Ad 15 dico quod nullum periculum video in opinando quod post [1] resurrectionem luna luceat quantum sol, sol autem in septuplum quam modo luceat, etc [2].

[16] Ad 16 dico quod non video cur hoc non liceat.

[17] Ad 17 dico quod hoc est ex necessitate verum, cum corpora caelestia sint causa generationis et corruptionis in istis inferioribus, ut Dionysius dicit.

[18] Ad 18 dico [fol. 213ª] quod hoc est ex necessitate verum et est sententia [3] Augustini qui sic dicit IX de Civitate Dei cap. v° : Sancti angeli et sine ira puniunt quos accipiunt aeterna lege Dei [4] puniendos, et miseris sine miseriae compassione subveniunt, et periclitantibus eis, quos diligunt sine timore opitulantur ; et tamen istarum nomina passionum per consuetudinem locutionis humanae etiam in eos usurpantur propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem.

[19] Ad 19 dico puto quod [5] hoc verum esse. Hoc etiam Augustinus dicit in libro de divinatione daemonum. Hominum, inquit, dispositiones non solum voce prolatas verum etiam cogitatione conceptas consignant ; quae dum ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt. De hoc etiam in libro retractationum sic dicit pervenire ista ad notitiam daemonum per nonnulla experimenta compertum est. Sed utrum signa quaedam dentur ex corpore cogitantium illis sensibilia nos autem latentia aut alia vi spirituali cognoscant, aut difficillime potest ab hominibus aut omnino non potest inveniri. Sed si spirituali vi cogitationes cognoscant, multo magis motus corporales ex quibus etiam homines interdum interiores dispositiones cognoscunt, unde secundum [6] non excludit primum sed amplius dicit.

[20] Ad 20 dico quod hanc expositionem ponit Commentator in VII Metaph. super illud : « Ergo sicut dictum est quod in substantia est principum etc... » et sunt haec ejus verba [7]. Ideo dicit Aristoteles in libro de animalibus quod « virtutes quae sunt in seminibus sunt similes intellectui scilicet quia agunt actione intellectus et quod istae virtutes assimilantur intellectui in hoc quod non agunt per instrumentum corporale.

[21] Ad 21 dico quod sicut bonum commune est melius quam bonum particulare unius, ita malum commune multorum est pejus, unde Christus principalius venit tollere peccatum originale quod totam naturam humanam infecerat, quam singulorum particularia [8] peccata, unde super illud Jo. I ecce qui tollit peccata mundi, glossa « Peccatum mundi dicitur originale [9] quod est peccatum commune totius mundi » et ita « originale et omnia peccata superaddita relaxat gratia. Ergo principalius venit Christus tollere peccatum originale quam alia, quia tollere naturalia peccata

1 post resurrectionem : post communem resurrectionem DE || 2 CDE *add.* Corpora vero beatorum septies magis sole || 3 est sententia : sententia est C || 4 lege Dei : Dei lege DE. || 5 puto quod : quod puto CDE || 6 E *om* secundum || 7 ejus verba : verba ejus CDE || 8 particularia : singularia CDE || 9 originale : peccatum originale C.

pertinet ad principalem intentionem Christi qui [1] venit mundum salvare secundum illud Luc v : veni vocare peccatores ad poenitentiam.

[22] Ad 22 dico quod puto verum esse quod Deus faciat omnia miracula ministerio angelorum sive visibili, sive invisibili, ita tamen quod ministerium angelorum non extendatur ad omnia quae fiunt in miraculo.

[23] Ad 23 dico hoc verum esse quod divinitas Christi operabatur miracula per humanitatem, sicut per organum, ut Damascenus dicit [2].

[24] Ad 24 dico hoc verum esse quia divinitas Christi operabatur per humanitatem miracula[3], sicut per organum, ut Damascenus dicit. Eadem autem est in operando ratio organi [4] ministri quia utrumque movet per hoc quod est ab altero motum.

25] Ad 25 dico quod hoc verum est.

[26] Ad 26 dico quod nec mediate nec immediate Deus potest movere aliquod corpus ita quod movere quod est divisibile et mensuratum tempore sit actio Dei quae est ejus essentia [5] simpli[fol. 213 [3]]cissima ; hoc enim Deus nec facere potest nec vult [6] quod ejus actio quae est sua essentia sit divisibilis et tempore mensurata.

[27] Ad 27 dico quod cum dicitur quod virtus angeli est infinita inferius non est sic intelligendum quod non determinetur ad determinatos effectus, sed quia in suis effectibus producendis non patitur lassitudinem aut defectum. Item habet virtutem infinitam duratione ex parte post quia potest in perpetuum durare ejus natura. Non enim ejus duratio aliquo periodo temporis mensuratur.

[28] Ad 28 dico quod non video quam calumpniam hoc habere possit. Si enim impassibilitas ponitur communiter dos corporis gloriosi conveniens est quod corpora non gloriosa erunt passibilia. Quod autem speciem ignis in se per modum afflictivi recipiant, hoc negari non potest, nisi ab eo qui negat hujusmodi corpora ignem inferni sentire. Necesse est enim speciem sensibilis fieri in sensu ad hoc quod sequatur afflictio.

[29] Ad 29 dico quod non quantum ad effectus conjunctos quia in eis non deest ministerium angelorum.

[30] Ad 30 dico quod non solum Deus sed etiam quilibet intellectus movet per imperium. Imperium autem intellectus nihil aliud est quam conceptio effectus cum ordinata ad implendum voluntate ; velle autem et intelligere Dei non est aliud quam sua essentia. Unde sicut actio qua Deus creavit res, ita actio qua Deus potest immediate movere corpus nihil aliud est quam intelligere et ejus velle.

Valeat karitas vestra diu et pro hoc labore mihi orationum suffragia rependatis [7].

Explicit epistola sancti thomae de aquino, ordinis fratrum praedicatorum ad fratrem baxianum lectorem venetum super quibusdam articulis numero xxx etc. (rubr.)

---

1 qui : qua CDE ‖ 2 Damascenus dicit : dicit Damascenus DE ‖ 3 per humanitatem miracula : miracula per humanitatem C ‖ 4 CDE *add* vel ‖ 5 essentia *om* E ‖ 6 nec facere potest nec vult : nec vult nec facere potest DE. ‖ 7 Valeat karitas vestra diu et pro hoc labore mihi orationum suffragia rependatis *om.* DE Istas quaestiones determinavit frater thomas ad petitionem fratris Bassiani (E. Basiliani) laudensis DE ‖ 8 Explicit epistola sancti thomae de aquino etc... *om.* CDE.

APPENDICE III

Deuxième rédaction de la lettre au lecteur de Venise

Le texte de cette deuxième rédaction de la lettre au lecteur de Venise est dressé d'après les manuscrits parisiens dont voici la liste :

Paris, Nat. lat. 3.899, fol. 66-67. L
Paris, Nat. lat. 14.546, fol. 156vo-159vo M
Paris, Nat. lat. 15.353, fol. 3-3vo N.
Paris, Sainte Geneviève 238 fol. 175-176vo.

Le texte offert par ce dernier ms. Paris Sainte-Geneviève 238 a été pris pour texte de base ; il diffère d'ailleurs beaucoup moins du texte offert par les autres manuscrits que du texte assez fautif donné par les éditions et notamment par l'édition Vivès.

Responsiones rome fratris thomae ad quosdam dubios articulos (*rubr*). [1].
Lectis litteris vestris [2], in eis inveni articulorum multitudinem numerosam, super quibus a me [3] responderi infra quatriduum vestra caritas postulabat. Et quamvis essem in aliis plurimum [4] occupatus, ne tamen deessem vestrae dilectionis obsequio, dilatis parumper aliis quibus me [5] intendere oportebat, quaestionibus a vobis propositis proposui per singula respondere.

1. — Primus articulus est quod angeli sunt [6] motores caelestium corporum.

Super quo duxi taliter respondendum quod hoc non solum a philosophis multipliciter est probatum, verum etiam a sacris doctoribus evidenter asseritur [7]. Dicit enim Augustinus in III de Trinitate, quod « sicut corpora [8] grossiora et inferiora per subtiliora et superiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem ». In libro etiam LXXXIII Quaestionum dicit « unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet potestatem angelicam sibi praepositam. » Gregorius etiam dicit in IV Dialogorum quod « in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest. »

2. — Secundus articulus est quod aliqui estimaverunt semper [9] infalliBiliter hoc esse probatum [10].

1. L. Rationes fratris thomae de aquino ad quosdam dubios articulos ; M. Incipit epistola || 2. Lectis litteris vestris : Litteris vestris perlectis M || 3 a me : a me vobis M || 4 plurimum : pluribus M || 5 M om *me*. || 6 sunt : sint M || 7 asseritur : assertum M || 8 L *om* corpora || 9 M *om* semper || 10 hoc esse probatum : esse hoc probatum M.

Ad hoc respondeo quod libri philosophorum hujusmodi probationibus abundant, quas ipsi demonstrationes putant ; mihi igitur [1] videtur quod demonstrative probari potest quod ab aliquo intellectu corpora caelestia moveantur, vel a Deo immediate vel [2] mediantibus angelis ea moveat, magis congruit ordini rerum, quem Dionysius infallibilem asserit, ut inferiora a Deo per media secundum cursum communem administrentur [3].

3. — Tertius articulus est quod angeli movent caelestia corpora [4] suo imperio, potestate sibi a Deo tradita. [5]

Super quo quid dubium esse possit, plene non video. Non enim aestimo aliquem dubitare quin omne quod angeli faciunt, operentur potestate a Deo [6] donata. Si vero hoc convertatur [7] in dubium quod dicitur eos movere caelestia corpora suo imperio, irrationabilis dubitatio videtur [8]. Non enim possunt movere aliquod corpus per contactum quantitatis, cum sint incorporei, sed per contactum virtutis. Nihil autem est altius in angelis quam eorum intellectus, cum et ipsi a Dionysio intellectus vel mentes nominentur : unde eorum motiones a virtute intellectus procedunt. Ipsa autem conceptio intellectus, secundum quod habet efficaciam aliquid transmutandi, imperium nominatur ; unde si movent, nullo modo nisi per imperium movere possunt.

4. — Quartus articulus est quod angeli moventes corpora caelestia sint de ordine virtutum. Hoc quidem et mihi videtur : praecipue si ordo virtutum dicatur medius ordo secundae hierarchiae, ut Dionysius vult [9]. Hic enim ordo primum locum tenet inter exequentes exteriora ministeria : unde et Dionysius dicit VIII Cap. Caelestis hierarchiae quod «nomen virtutum [10] ostendit divinam quamdam [11] et inconcussam fortitudinem ad omnes deiformes operationes ». Nihil autem [12] in exterioribus [13] ministeriis [14] majus esse videtur quam dispositio universalium [15] causarum : unde maxime videtur administratio caelestium corporum ad ordinem virtutum pertinere. Unde Origenes exponens illud Matth. XXIV 29 Virtutes caelorum commovebuntur, dicit quod conveniens est caelorum rationabiles [16] virtutes pati stuporem, remotas scilicet a primis functionibus [17] suis. Hoc tamen omnino asserendum non videtur [18].

5. — Quintus articulus est quod angelus suo imperio potest movere totam molem terrae usque ad globum lunae.

Istud enim [19] asserendum non videtur. Virtutes enim creaturarum se extendunt ad naturales effectus : et ideo angeli caelestia corpora movere possunt secundum motus convenientes naturis eorum ; aliis autem motibus ea movere non possent secundum propriam virtutem, sed hoc divinitus miraculose fieri potest. Potest autem fieri non solum virtute angeli, sed etiam virtute hominis quod aliqua pars terrae per violentiam sursum feratur : sed quod totum unum [20] elementum extra suum ordinem natu-

1 igitur : ergo M ‖ 2 L *add* quod ; M : vel mediantibus angelis sed quod ordinantibus angelis ea ‖ 3 per media secundum cursum communem administrentur : secundum communem cursum per media administrentur M ‖ 4 caelestia corpora : corpora superiora M ‖ 5 sibi a Deo tradita : sibi tradita a Deo M. ‖ 6 M *add* sibi ‖ 7 convertatur : vertatur L M ‖ 8 videtur : non videtur M ‖ 9 vult : dicit L ‖ 10 virtutum : virtutes M ‖ 11 divinam quamdam : quamdam divinam M ‖ 12 L *om* autem ‖ 13 L *add* autem ‖ 14 in exterioribus ministeriis : in ministeriis exterioribus M ‖ 15 M *add* naturalium ‖ 16 rationabiles : rationales M ‖ 17 functionibus : affectionibus M ‖ 18 asserendum non videtur : non videtur asserendum L. ‖ 19 enim : autem M ‖ 20 L *om* unum.

ralem ponatur, non credo subjacere angelicae potestati : et quod virtus angeli sit infinita inferius, non est sic intelligendum quod non determinetur ad determinatos effectus, sed quia in suis effectibus producendis non patitur lassitudinem aut defectum.

6. — Sextus articulus est quod id[1] quod dicitur Eccl. I, 6 : In circuitu pergit spiritus, potest sane ita exponi : Spiritus angelicus pergit in circuitu, scilicet per operationem, qua [2] movet caelum secundum circulum.

Non video quare non possit sane exponi, cum haec sententia vera sit secundum praedicta, et iste modus loquendi a consuetudine Sacrae Scripturae non discrepet ; sicut dicitur . Roman. VIII quod spiritus interpellat, id est interpellare facit.

7. — Septimus articulus est quod angelus habeat virtutem infinitam inferius.

Hoc potest et bene et male intelligi. Si enim sic intelligatur quod angelus habeat infinitam virtutem supra ea quae infra ipsum sunt ; est falsus et erroneus [5] intellectus ; sic enim posset creare aliquid [6] infra se, et convertere quodlibet in quodlibet, quod patet esse falsum. Est ergo sic [7] intelligendum quod virtus angeli consequitur naturam ipsius. Sicut [8] ergo finitum et infinitum invenitur [9] in natura ejus, ita et in virtute. Habet autem angelus finitam naturam [10] secundum operationem ad suum superius quod est Deus, qui est ens et bonum infinitum, cujus similitudo in angelo participatur finite [11] ; cum tamen angelus non habeat formam in materia [12], non limitatur vel contrahitur per aliquam naturam, sicut formae materiales. Unde virtus angeli finita est secundum quod extenditur ad determinatos effectus, participat finite similitudinem primae causae ; est tamen infinita quantum ad hoc quod non contrahitur virtus ejus ad agendum secundum exigentiam materiae vel organi corporalis, sicut formae materiales et corporeae, et hoc modo etiam dicendum est quod habet virtutem infinitam duratione ex parte post, quia potest in perpetuum durare ejus natura, non enim ejus duratio aliquo modo temporis [13] mensuratur.

8. — Octavus articulus est quod angeli sunt causa omnium quae naturaliter generantur et corrumpuntur in hoc mundo.

Hoc ex necessitate [fol. 175 vo] sequitur, si sunt causa motus caeli, qui est causa generationis et corruptionis in inferioribus corporibus ut Dionysius dicit IV cap. de div. nom. Quod enim est causa causae, est causa causati.

9. — Nonus articulus est quod angeli sunt factores omnium corporum naturaliter compositorum, sive humanorum, sive aliorum ; quia causare aliquid ex aliquo est facere.

Hoc potest calumniam habere, eo quod verbo faciendi ut plurimum utimur in operibus artis, et non operibus naturae ; non enim consuete dicitur quod pater facit [14] filium ; unde et secundum hunc modum loquendi philosophus dicit in VI Ethic. quod ars est recta ratio factibilium ; et

---

1 id. : illud M ‖ 2 qua : quia M ‖ 3 discrepet : discrepat M ‖ 4 L *om* dicitur ‖ 5 M *om* et erroneus ‖ 6 creare aliquid : aliquid creare M ‖ 7 M *om* sic. ‖ 8 Sicut : sic L ‖ 9 invenitur : inveniuntur M ‖ 10 naturam : virtutem M ‖ 11 finite : infinite M ‖ 12 in materia, ejus natura non limitatur M ‖ 13 aliquo modo temporis : aliquo modo quamvis L ; aliquo tempore M ‖ 14 facit : faciat LM.

secundum hoc inconsuetum videtur quod angeli vel caelestia corpora faciant corpora [1] humana vel alia corpora composita naturaliter generata. Id enim videmur facere quod est in arbitrio nostro quale futurum sit ; cujusmodi sunt corpora [2] artis. Opera autem naturae non subsunt arbitrio naturalium causarum [3], sed consequuntur necessitatem ordinis naturalis subjectam arbitrio Dei [4] instituentis naturam : unde facere effectus naturales magis solet attribui Deo. Invenitur tamen verbum faciendi attributum etiam causis naturalibus [5], secundum quod consuevit dici quod omne agens facit simile sibi [6] ; prout ignis dicitur calefacere, quod nihil est aliud quam facere calidum ; et secundum istum modum loquendi dici posset [7] quod corpora caelestia et etiam angeli faciunt corpora composita inferiora. Sed in talibus sequendus est magis usus loquendi [8], quia secundum Philosophum nominibus est utendum [9] ut plures ; quamvis vanum videatur contendere de nominibus, ubi constat de rebus.

10. — Decimus articulus est quod faber naturaliter non posset [10] movere manum ad martellum vel aliud naturaliter operandum sine angelis moventibus corpora caelestia.

Hoc non habet explicitam veritatem. Manifestum est enim quod omnia corpora mixta conservantur in esse per motum corporum caelestium, ex hoc quod certo modo caelestis motus et conservantur et corrumpuntur et secundum aliquam elongationem vel appropinquationem aliquorum corporum caelestium generantur conservantur et corrumpuntur. Si ergo sic intelligatur quod dictum est quod cessante motu caelestium corporum qui est per angelos, corrumpentur humana corpora et fabrorum et martellorum et omnia corpora mixta secundum naturae ordinem nisi supernaturali virtute conservaretur in esse ; veritatem habet quod dicitur ; si enim corpus fabri dissolveretur, manifestum est quod non posset faber manum movere ad martellum. Si autem intelligamus quod supernaturali Dei virtute humana corpora conserventur etiam motu caeli cessante, convenienter oportet dicere quod remaneant corpora humana eamdem habitudinem habentia ad animas quam nunc [11] habent vel etiam quod sint eis magis subjecta, unde sicut modo anima fabri potest movere manum ad martellum, ita etiam et cessante motu caeli si tamen sapientia divina hoc habeat quod martelli conserventur in illo statu sicut conservabuntur humana corpora quod tamen probabile non videtur, neque impedit quod dicitur de aeris divisione quia et si aer non sit corruptibilis motu caeli cessante, suam tamen naturam non perdet, secundum quam est facile divisibilis ratione suae humiditatis [12] et subtilitatis, ita etiam ut instrumentum vocalis laudis esse possit.

11. — Undecimus articulus est quod cessantibus motibus caelestium corporum, omne corpus elementatum corruptibile in elementa solveretur in momento.

Hoc quidem aliquo modo intellectum credo esse verum, et aliquo modo

---

1 faciant corpora : faciant vel corpora M ‖ 2 corpora : opera LM ‖ 3 non subsunt arbitrio naturalium causarum : non sunt actus naturalium corporum M ‖ 4 subjectam arbitrio Dei : subjecta enim arbitrio Dei L ‖ 5 faciendi attributum etiam causis naturalibus : faciendi causis naturalibus attribui M ‖ 6 L *om* sibi ‖ 7 loquendi dici posset : loquendi possemus dicere quod M ‖ 8 loquendi : loquentium L M ‖ 9 est utendum : utendum est M ‖ 10 non posset movere : non posset naturaliter movere M. ‖ 11 nunc : modo M ‖ 12 M *add* et frigiditatis.

falsum. Necesse est enim quod motus caeli, sicut et quilibet motus [1], cesset in momento quia ultimum instans temporis respondet ultimo instanti motus. Si ergo intelligatur corruptionem istorum corporum, vel resolutionem in elementa esse in instanti [2], quantum ad suum principium, verum est ; si autem quantum ad suum terminum, falsum est. Corpora enim caelestia sunt causae causantes et conservantes sicut causae moventes, unde et corruptio et resolutio quae ex substratione [3] talis causae accidit, oportet quod sit per motum. Nullius autem motus terminus et principium potest esse in eodem momento ; sed omnis motus indiget aliquo tempore. Secus autem est de substractione conservationis divinae ; quia enim ipse est essendi [4] rebus, immobiliter operans, sicut in momento res in esse produxit creando et non tempore [5], ita ejus operatione cessante, res in momento esse deficerent [6], et non per aliquem motum.

12. — Duodecimus articulus est, quod post opera sex dierum nullum corpus Deus moverit immediate.

Hoc verum est quantum ad illas corporis [7] motiones quae per creaturam fieri possunt. Sunt enim [8] aliquae [9] corporis motiones quae nullo modo per creaturam [10] fieri possunt [11], sicut quod corpora mortua reviviscant, quod caeci illuminentur et similia ; et tales corporum transmutationes Deus immediate operatur quantum ad principalem effectum licet quantum ad aliquos effectus conjunctos non ministerium [12] angelorum.

13. — Tertiusdecimus articulus est quod Deus non potest nec vult [13] movere aliquod corpus immediate.

Iste articulus implicite proponitur. Ex una parte dicitur quod Deus sua virtute potest omne corpus immediate movere ; quod non video [14] quin repugnet ei quod dicitur, quod non potest corpus movere immediate, referatur [15] ad hoc quod subditur. « Ita quod movere quod est divisibile et mensuratum tempore sit actio Dei, quae est ejus essentia simplicissima » ; hoc enim Deus nec facere [16] nec vult quod ejus actio quae est sua essentia sit divisibilis et tempore mensurata. Sed cum dicitur Deus movet aliquod corpus, per hoc verbum « movet » non importatur actio divisibilis et tempore mensurata, sed actio simplex, quae est sua essentia : nam non solum Deus sed etiam quilibet [17] intellectus movet per imperium, ut supra dictum est. Imperium autem intellectus nihil est aliud quam conceptio effectus ordinata ad implendum. Velle autem et intelligere Dei non est aliud quam ejus essentia : unde sicut actio qua Deus creavit res, ita et actio qua Deus potest immediate movere corpus, nihil est aliud quam ejus intelligere et ejus velle.

14. — Quartusdecimus articulus est quod si nulla essent lumina stellarum, et nullus esset motus caelestium corporum, omnia animalia corruptibilia [18] in momento morerentur.

---

1 motus : motus caeli L. ‖ 2 istorum corporum, vel resolutionem in elementa esse in instanti : istorum inferiorum mixtorum resolvi usque ad elementa in instanti M ‖ 3 substractione : corruptione L ‖ 4 essendi : causa essendi L M ‖ 5 tempore : in tempore LM ‖ 6 deficerent : deficit L. ‖ 7 M *om* corporis ‖ 8 enim : autem *M* ‖ 9 L *om* aliquae ‖ 10 creaturam : creaturas M ‖ 11 per creaturam fieri possunt : fieri possunt per creaturam L ‖ 12 non ministerium : non nisi per ministerium L ‖ 13 non potest nec vult : non possit nec velit L ‖ 14 video quin : video possibile quin L ‖ 15 referatur : si referatur M ‖ 16 nec facere : nec facere potest LM ‖ 17 L *om* quilibet. ‖ 18 animalia corruptibilia : corruptibilia animalia M

De hoc quid mihi videtur, supra dictum est [1]. Mors enim est per separationem animae a corpore ; quae non fit nisi per aliquam mutationem corporis a naturali dispositione, quae non potest esse in instanti tota, sed ejus causa et principium potest esse in instanti.

15. — Quintusdecimus articulus est quod Deus facit miracula ministerio angelorum.

Hoc puto verum esse ; ita [2] tamen quod [3] in omnibus miraculis operatio angelorum se [4] potest extendere ad principales effectus.

16. — Sextusdecimus articulus est, quod Deus non tantum aliqua miracula sed etiam omnia miracula faciat ministerio angelorum sive visibili [5].

Et hoc etiam verum puto quantum ad aliquod angelorum ministerium ; ita tamen quod ministerium angelorum non extendatur ad omnia quae fiunt in miraculo, sicut in praedictis exemplis patet, et in formatione corporis Christi ex Virgine.

17. — Septimusdecimus articulus est quod divinitas in Christo faciebat miracula auctoritate, et humanitas in eodem faciebat eadem miracula ministerio.

Dicendum quod hoc verum est ; nam divinitas Christi operabatur per humanitatem sicut per organum, ut Damascenus dicit. Eadem autem est in operando ratio organi et ministri, quia utrumque movet per hoc quod est ab alio motu [6].

18. — Octavusdecimus articulus est quod omnia miracula quae fiunt ab aliqua creatura ministerio, fiunt auctoritate divina [7], id est per virtutem divinam, sine qua nihil fieri potest.

Hoc verum est, si intelligatur de veris miraculis et dico vera miracula quae nulla naturali virtute alicujus creaturae perfici possunt. Sunt tamen aliqua miracula non simpliciter, sed quoad aliquos, qui eorum causas ignorant ; sicut quaedam etiam arte humana facta, miracula ignorantibus artem videntur, et multo magis arte angelica, et talia possunt fieri virtute alicujus creaturae, licet non exclusa virtute divina.

19. — Nonusdecimus articulus est quod post diem judicii corpora sanctorum erunt incorruptibilia tribus modis ; scilicet per divinam justitiam, item per gloriam, item per naturam sive naturaliter.

Hoc quidem quantum ad duo prima calumniam habere non potest ; quantum autem ad tertium posset habere calumniam [8], si intelligatur quod [fol. 176] ad corruptionem humani corporis sola natura sufficiat, quasi corruptio humani corporis ex natura causetur sicut ab agente. Non enim ad hoc se extendit virtus alicujus naturae creatae ut rebus corruptibilibus incorruptibilitatem possit conferre. Dictum est etiam [9] supra quod secundum ordinem naturae corpora humana et omnia corpora mixta cessante motu caeli dissoluta corrumperentur [10]. Immor-

---

1 videtur, supra dictum est : videatur, dictum est supra M ‖ 2 M *om* ita ‖ 3 quod : quod non M ‖ 4 se potest : se non potest L ‖ 5 sive visibili : sive modo visibili sive invisibili M ; visibili sive invisibili L ‖ 6 est ab alio motu : est aliquid ab alio motum M. ‖ 7 auctoritate divina : divina virtute M ‖ 8 M *om* habere calumniam ‖ 9 L *om* etiam ‖ 10 cessante motu caeli dissoluta corrumperentur : caeli motu caessante dissolverentur et corrumperentur M.

talitas ergo humanorum corporum post resurrectionem non erit ex virtute naturae, sed ex virtute divina, per quam corpora humana conservabuntur in esse. Sed verum est quod naturalis causa corruptionis [1], quae est motus caeli, subtracta erit. Motus enim caeli sicut est causa generationis et conservationis mixtorum [2] corporum, ita etiam est causa corruptionis eorum. Supposita ergo conservatione humanorum corporum per virtutem divinam, non erit aliqua causa agens ad corruptionem. Et secundum hoc aliquo modo posset sustineri quod illa incorruptio esset [3] per naturam : quia scilicet [4] causa naturalis corruptionis subtracta erit [5] : eo modo loquendi quo dici posset, quod submersio navis est per gubernatorem, quia per ejus essentiam [6] (*sic*) periclitatur.

20. — Vicesimus articulus est quod post diem judicii corpora damnatorum erunt incorruptibilia duobus modis; scilicet per divinam justitiam-item per naturam sive naturaliter.

Hoc habet eamdem rationem cum praecedenti.

21. — Vicesimus primus articulus est quod corpora damnatorum cum erunt in inferno erunt passibilia, et patientur ab igne inferni, quia recipient speciem ignis inferni per modum afflictivi vel laesivi.

Hoc non video quam calumniam habere posset. Si enim impassibilitas ponitur [7] communiter dos corporis gloriosi, consequens est quod corpora non gloriosa passibilia erunt. Quod autem speciem ignis in se per modum afflictivi [8] recipiant, hoc negari non potest nisi ab eo qui negat hujusmodi corpora ignem inferni sentire [9]. Necesse est enim speciem sensibilis [10] fieri in sensu ad hoc quod [11] sequatur afflictio.

22. — Vicesimus secundus articulus est quod potest disputari in scholis an anima Christi et omnes aliae animae rationales sint extraduce.

Non video cur hoc non liceat ; nisi forte in casu si ex hoc apud aliquos scandalum oriretur ; sicut aliquando contingit quod aliqui supplices [12] audientes etiam de hiis quae sunt fidei, disputari in scholis, credunt ea ratione de his disputari, quasi dubitetur de fidei veritate. Sed in tali casu posset disputans ad hanc opinionem amputandam protestari quod disputaret non [13] propter dubitationem de veritate [14], sed propter inquirendam veritatis rationem.

23. — Vicesimus tertius articulus est quod Christus principaliter non venerit [15] tollere nisi peccatum originale.

Ad quod dicendum est quod Christus principaliter venit ad introducendum homines in vitam aeternam, sicut dicit ipse Joan x, 10. Ego veni ut vitam habeant ; unde omne impedimentum vitae aeternae venit removere ex consequenti et ideo [16] venit tollere omne peccatum. Sed sicut bonum commune est melius quam bonum particulare unius, ita malum [17] multorum est pejus ; unde principalius venit tollere peccatum originale quod totam

---

1 naturalis causa corruptionis : causa naturalis corruptionis L ‖ 2 et conservationis mixtorum : et conservationis in esse mixtorum M ‖ 3 esset : erit L ‖ 4 M *om* scilicet ‖ 5 erit : est M. ‖ 6 essentiam : absentiam LM ‖ 7 ponitur : ponatur M ‖ 8 per modum afflictivi : per modum affiictivi vel laesivi M ‖ 9 ignem inferni sentire : ignem inferni non sentire M ‖ 10 sensibilis : sensibilem M ‖ 11 ad hoc quod : ut L ‖ 12 supplices : simpliciter L ; simplicesM ‖ 13 disputaret non : non disputaret M ‖ 14 de veritate : veritatis L. ‖ 15 venerit : venit LM ‖ 16 ex consequenti et ideo : et ideo ex consequenti LM ‖ 17 malum : malum commune LM.

humanam naturam infecerat, quam singulorum particularia peccata : unde super illud Joan I. 29 Ecce qui tollit peccatum [1] mundi, dicit glossa : « Peccatum mundi dicitur originale peccatum est quod [2] commune totius mundi», et infra : « Quod originale et omnia peccata superaddita gratia relaxat. Melius ergo dicendum[3] videtur affirmative quod Christus venit principalius tollere originale peccatum quam alia [4] quam negative ; sicut ponitur quod Christus principaliter non venit tollere nisi originale peccatum : nam etiam tollere actualia peccata [5] pertinet ad principalem intentionem Christi, qui venit mundum salvare, secundum illud Luc V 32 Veni vocare peccatores in poenitentiam.

24. — Vicesimus quartus articulus est quod infernus est in centro vel circa centrum terrae.

Circa quod nihil mihi temere asserendum videtur, praecipue [6] cum Augustinus neminem arbitretur scire in quo loco sit. Non enim aestimo quod sit in centro terrae, quia ille est locus, quo [7] naturaliter feruntur gravia : nec videtur intentionem[8] non frustari, convenienter dici quod sequeretur, si ad centrum corpora gravia non pervenirent. Et iterum si naturaliter terra circa centrum esset concava, non posset assignari naturalis causa quae totum pondus terrae sustineret, ne perveniret ad centrum. Si autem dicatur hoc miraculose fieri divina virtute, nulla subest miraculi ratio. Praeparatio autem inferni ab initio mundi fuit, secundum illud Isai. XXX 33. Praeparata est ab heri Tophet, secundum expositionem Glossae. In prima autem rerum institutione non est considerandum quid Deus facere possit, sed quid [9] natura rerum habeat ut fiat, sicut Augustinus dicit II super Genes. ad litteram. Non autem dicitur Christus descendisse ad infimas partes terrae sed ad inferiores ; ad cujus veritatem sufficit qualitercumque inferiores nobis dicantur.

25. — Vicesimus quintus articulus est quod possit [10] sciri distantia a superficie terrae usque ad infernum, supposito [11] infernum esse [12] in centro vel circa centrum terrae.

Puto sciri posse distantiam a superficie terrae usque ad centrum, non tamen usque ad infernum, quia non credo ab homine sciri ubi sit infernus.

26. — Vicesimus sextus articulus est an « Corpus spermatis, cum quo exit spiritus, qui est virtus principii animae, est separatum a corpore et est res divina et talis [13] dicitur intellectus » sic potest vel [14] debet exponi : id est ille spiritus sive virtus formativa dicitur intellectus per similitudinem, quia sicut intellectus operatur sine organo, ita et illa virtus.

Hanc [15] expositionem Commentator ponit in VII metaph. super illud : « Ergo sicut dictum est quod in substantiis est principium etc... et sunt haec ejus verba [16]. Ideo dicit Aristoteles in libro [17] de animalibus quod virtutes quae sunt in seminibus, sunt similes intellectui, scilicet quia agunt actione intellectus, et quod istae virtutes assimilantur[18] intellectui[19] in hoc quod non agunt per instrumentum corporale.

---

1 peccatum : peccata M ‖ 2 est quod : quod est LM ‖ 3 N *om* dicendum ‖ 4 originale peccatum quam alia : originale quam alia peccata M ‖ 5 actualia peccata : actuale peccatum M ‖ 6 LM *om* praecipue ‖ 7 quo : ad quem M ‖ 8 intentionem : in renovationem N. ‖ 9 sed quid : secundum quid N ‖ 10 possit : potest MN ‖ 11 supposito : supponendo N ‖ 12 M *om* supposito infernum ‖ 13 M *om* talis ‖ 14 L *om* potest vel ‖ 15 Hanc : Habet M ‖ 16 haec ejus verba : hoc verba ejus M ‖ 17 in libro : in primo libro M ‖ 18 assimilantur : assimilentur LMN ‖ 19 intellectui in hoc : intellectui patet in hoc N.

27. — Vicesimus septimus articulus est quod opinari est sine periculo, quod post communem resurrectionem [1], luna lucebit quantum nunc sol [2], sol autem in septuplum quam modo luceat ; corpora vero beatorum [3] septies magis sole.

Nullum periculum hic video si assertio desit, quae posset ad praesumptionem imputari.

28. — Vicesimus octavus articulus est quod aliquid dicitur venire ad compositionem alterius duobus modis. Uno modo per essentiam suam per modum principii materialis et formalis : et sic nullo modo aliquid de natura corporis caelestis venit in compositionem corporis humani, vel aliorum corporum mixtorum. Secundo [4] modo venit aliquid ad compositionem alterius per effectum suae virtutis ; et hoc modo natura corporis caelestis venit ad compositionem corporis humani et omnium corporum mixtorum.

Hoc est ex [5] necessitate verum : cum corpora caelestia sunt [6] causa generationis et corruptionis in istis inferioribus, ut Dionysius dicit [7].

29 et 30. — Vicesimus nonus et tricesimus articuli continent quod angeli nec dolent nec lacrymantur, sed ad modum dolentium se habent.

Hoc ex necessitate verum est ; et sententia est Augustini, qui dicit in IX de Civit. Dei c. VI « Sancti angeli et sine ira puniunt quos accipiunt aeterna Dei lege puniendos, et miseris sine miseriae compassione subveniunt, et periclitantibus eis quos diligunt, sine timore opitulantur ; et tamen istarum nomina passionum per consuetudinem locutionis humanae etiam in eos usurpantur propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem. »

31. — Tricesimus primus articulus est quod facta trans[ubstantiatione] substantiae panis in substantiam corporis Christi [8] naturaliter sine miraculo in hoc sacramento est [9] sub dimensionibus hostiae, quae remanserunt, eo quod substantia ex hoc quod est substantia, non prohibetur esse in magna et parva dimensione.

Credo primum esse falsum. Sicut enim non naturaliter, sed miraculose substantia panis in substantiam corporis Christi convertitur ; ita etiam miraculose sub dimensionibus conservatur et non naturaliter. Ut Augustinus enim dicit VIII Super Genes. ad litteram, Deus eo modo conservat res [10] quo eas operatur. Non enim est sicut aedificator, qui operatur tantum ad domus factionem et postea eam dimittit ; sed Deus continue certam [11] rem operatur [12]. Quod autem pro ratione inducitur [13], quod substantia ex hoc quod est substantia, non prohibetur esse [13] in magna et parva dimensione, non est sic [14] intelligendum, quod de ratione cujuslibet substantiae sit quod possit esse in magna vel parva dimensione; sed [15] contrarium non est de ratione substantiae in quantum est substantia ; sicut non est de ratione animalis quod sit rationale ; non tamen est de ratione ani-

---

1 communem resurrectionem : resurrectionem communem M, resurrectionem : rationem N ‖ 2 luna lucebit quantum nunc sol : luna lucebit sicut modo sol *M* ; luna magis lucebit quam nunc sol LN ‖ 3 beatorum : bonorum LMN ‖ 4 secundo : alio M ‖ 5 ex : de M ‖ 6 sunt : sint LM ‖ 7 ut Dionysius dicit : ut dicit Dionysius M ‖ 8 LMN *add*: Christi miraculose in sacramento altaris, substantia corporis Christi ‖ 9 sacramento est : sacramento substantia est L ‖ 10 res quo : res in esse quo M ‖ 11 certam : circa MN ‖ 12 LMN *add* : conservans eam in esse, secundum illud Joan VIII Pater meus usque modo operatur ‖ 13 M *om* esse ‖ 14 non st sic : non sic est M ‖ 15 sed : quod N.

malis quod sit sine ratione. Sic ergo esset de ratione substantiae quod non prohiberetur esse in parva vel magna [1] dimensione, sequeretur quod substantia corporis Christi secundum [fol 176vo] suam naturam haberet ut [2] esset aequaliter sub magna vel parva dimensione. Sed quia hoc non est de ratione substantiae, quod possit esse in magna vel parva dimensione [3], nec [4] tamen est contra rationem substantiae, patet quod [5] substantiam corporis Christi [6] in magna vel parva dimensione [7], non implicat contradictionem [8], si aliquid attribuatur alicui quod repugnat ejus rationi. Ad hoc ergo inducitur illa ratio quod excludatur contradictio, non ad hoc quod ostendatur esse naturale.

32. — Tricesimus secundus articulus est quod dimensiones propriae corporis Christi et dimensiones panis, quae remanserunt, non sunt aequales.

Istud enim manifestatur verum et contrarium dicere est haereticum : sequeretur enim quod sub una particula parva hostiae non esset totum corpus Christi.

33. — Tricesimus tertius articulus est quod corpus Christi in hoc sacramento non est in loco.

Istud non est verum. Verum enim est dicere corpus Christi esse in altari vel in ecclesia, sed hoc verum est quod corpus Christi non est in sacramento ut in loco ; non enim comparatur ad sacramentum ut locatum ad locum, quia non commensuratur ei secundum proprias dimensiones.

34. — Tricesimus quartus articulus est quod corpus Christi in hoc sacramento ad motum hostiae non movetur.

Verum est quod non movetur [9] per se vel per accidens in loco [10] ; quia nec hoc modo est in loco in quo est sacramentum, sicut corpora sunt in loco [11] per se vel per accidens, cum aliam habeat [12] comparationem ad dimensiones sacramentales quam corpus ad dimensiones proprias secundum quas movetur per se [13] et ad vehiculum, secundum quod movetur per accidens. Sed eo modo quo convenit corpori Christi esse in loco ratione dimensionum sacramentalium, convenit sibi moveri in loco.

35. — Tricesimus quintus articulus est quod species sacramentales sine subjecto remanentes possunt naturaliter agere, immutare et corrumpi, sicut prius.

Quantum ad aliquid verum est et quantum ad aliquid non. Nihil enim potest agere vel pati nisi praesupposito suo esse. Quod autem in esse conserventur absque [14] subjecto, miraculosum est ; et quantum ad hoc actio consequens miraculosa est, et similiter passio, sed supposita conservatione in esse actio procedit ulterius secundum habitudinem naturalem et etiam quodam modo passio, secundum quod dimensio miraculose subsistens, miraculose habet officium subjecti et materiae, cujus est pati [15].

36. — Ultimus articulus est quod omnes cogitationes cordis quae habent

---

1 parva vel magna : magna vel parva LMN ‖ 2 ut : quod M ‖ 3 N *om.* Sed quia hoc non est de ratione substantiae, quod possit esse in magna vel parva dimensione ‖ 4 nec : non M ‖ 5 quod : quod ponere L ‖ 6 Christi in : Christi esse in M ‖ 7 N *om* dimensione ‖ 8 LM *add* : contradictionem sicut implicat contraditionem si. ‖ 9 M *add* movetur sicut corpus movetur vel per se ‖ 10 M *om* in loco ‖ 11 in loco : in celo N ‖ 12 N *om* habeat ‖ 13 quas movetur per se : quas per se movetur N ‖ 14 absque : sive N. ‖ 15 cujus est pati : cujus pati est L.

imagines in phantasia vel quas concomitantur [1] aliquae passiones in corpore, daemones scire possunt [1].

Puto hoc verum esse de illis cogitationibus quas comitantur [3] aliqui motus corporales quicumque et hoc etiam Augustinus dicit in libro de divinatione daemonum : Hominum inquit, dispositiones daemones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, consignant ; quae dum ex anima exprimuntur in corpore, tota facultate [4] perdiscunt, et de hoc verbo in libro Retractationum faciens mentionem, sic dicit : « Dixi hoc audaciore asseveratione [5] quam debui ; non pervenire ista ad notitiam daemonum, per nonnulla etiam experimenta compertum est. Sed utrum signa quaedam dentur [6] ex corpore cogitantium illis sensibilia, nos autem latentia, aut alia vi spirituali cognoscant, aut difficillime potest ab hominibus, aut omnino non potest inveniri. » Sed si spirituali vi cogitationes cognoscunt, multo magis motus corporales, ex quibus etiam homines interdum interiores dispositiones cognoscunt : unde secundum non excludit primum, sed amplius dicit. Solas autem species in phantasia existentes non reputo sufficiens [7] esse ad hoc quod daemones cogitationes humanas cognoscere possint [8] ; quia homo virtute rationis et liberi arbitrii potest una specie in vi [9] imaginativa [10] conservata multipliciter uti ad diversas cogitationes, vel etiam totaliter [11] actu non uti.

Haec igitur karissime [12], quae ad articulos a vobis transmissos respondeo, diffusius quam petistis ; non enim absolute responderi poterat [13] ad ea quae diversum sensum poterant continere ; praesertim cum non scripseritis quid contra hujusmodi articulos objiceretur. Sic enim potuisset, et absolutius et certius responderi. Valeat caritas vestra diu [14] et pro hoc labore mihi orationum suffragia rependatis [15].

---

1 concomitantur : comitantur LMN ‖ 2 daemones scire possunt : possunt scire daemones M ‖ 3 comitantur : concomitantur M ‖ 4 facultate : facilitate M ‖ 5 asseveratione : affirmatione M ‖ 6 N *om* dentur ‖ 7 sufficiens : sufficientes LN ‖ 8 cognoscere possint : possint cognoscere M ‖ 9 N *om* vi ‖ 10 in vi imaginativa : in imagine M ‖ 11 totaliter : corporaliter L ‖ 12 karissime : frater karissimeL ‖ 13 responderi poterat : respondi potest M. ‖ 14 diu : per tempora longiora M ‖ 15 N *add* Explicit.

Parisiensis, fr. nationale, [illegible] ancien fonds, t. IV, fol. 129vo-130, qui reproduit à la fois, comme nous l'avons dit (p. 105, note 3), les deux colonnes de la feuille de S. Thomas au Louvre de Venise.

Après avoir cassé le texte de la première rédaction d'une façon assez [illegible] fol. 128vo-130 ont été remplacés par les [illegible] de la seconde rédaction : cf. Appendice II, p. 458 à 460, à arrêter dans les marges du haut et du bas au début [illegible] [illegible] [illegible] :

dans le haut du fol. 129vo : « Quia [illegible] » [illegible] n° X ;
dans le bas du fol. 129vo : « Et quia [illegible] » [illegible] n° XV ;
dans le haut du fol. 130 : « Quia [illegible] » [illegible] n° XVII ;
dans le bas du fol. 130 : « Non [illegible] » [illegible] n° XIX.

APPENDICE IV

Édition comparée des deux rédactions de la lettre au lecteur de Venise

La première rédaction (texte A.) et la deuxième rédaction (texte B.) de la lettre au lecteur de Venise sont éditées ici côte à côte pour permettre de voir leurs ressemblances et leurs différences.

L'ordre suivi est celui du texte B pour les raisons que j'ai indiquées plus haut (p. 105, note 2) ; le texte A a été dissocié pour que chacune de ses parties se trouve en face de la partie qui lui correspond exactement dans le texte B. On a eu soin de conserver en tête de chaque question et de chaque réponse le numéro qui lui appartient dans l'ordre réel de chacun des textes tels qu'ils sont établis aux appendices II et III. On a seulement mis entre crochets [] les numéros du texte A. pour les distinguer des numéros du texte B qui restent libres, aussi [10], 3 représente la question [10] du texte A et la question 3 du texte B ; comme c'est l'ordre du texte B qui est suivi on retrouvera facilement ces questions ; mais pour simplifier les renvois chaque question a reçu un numéro en chiffres romains, numéro qui correspond au numéro du texte suivi qui est le texte B. Les questions [10] 3 se trouvent donc réunies sous le numéro III et il suffira de citer ce nº III pour retrouver les deux questions [10] du texte A et 3 du texte B.

Les questions 31-35 du texte B. qui n'ont pas de correspondant dans le texte A. n'ont pas été reproduites.

Les parties identiques des textes sont mises en italique ; je n'ai pas tenu compte des simples variantes qui existent d'un texte à l'autre telles que *sint* au lieu de *sunt*, et qui ne changent pas le sens de la phrase ; l'édition critique de ces textes établie aux appendices II et III les relève avec soin. J'ai mis entre crochets des textes ou des variantes qui ne sont pas donnés par le ms. qui a servi de ms. de base, mais qui sont donnés par les autres manuscrits.

PREMIÈRE RÉDACTION (texte A)

Lectis litteris vestris inveni quod *vestra caritas postulabat,* ut verbis infrascriptis responderem, scilicet :

I [1]. *An angeli sint motores corporum caelestium.*

Dico ad primum *quod hoc non solum a philosophis multipliciter est probatum, verum etiam a sacris doctoribus evidenter asseritur. Dicit enim Augustinus in III de Trinitate, quod sicut corpora grossiora et inferiora per subtiliora* [*et superiora*] *quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem. In libro etiam* LXXXIII *Quaestionum dicit quod unaquaque res visibilis habet in hoc mundo potestatem angelicam sibi propositam.* [*Gregorius etiam dicit in IV Dialogorum quod in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest*].

II [4]. Item *an aliqui aestimaverunt infallibiliter esse probatum angelos esse motores corporum caelestium.*

Ad [4] dico *quod libri philosophorum hujusmodi probationibus abundant, quas ipsi demonstrationes putant ; mihi etiam videtur quod demonstratione probari potest quod ab aliquo intellectu corpora caelestia moveantur, scilicet vel a Deo immediate vel mediantibus angelis. Sed quod mediantibus angelis ea moveat, hoc magis congruit ordine rerum, quem Dionysius infallibilem asserit*

DEUXIÈME RÉDACTION (texte B)

Lectis litteris vestris, in eis *inveni* articulorum multitudinem numerosam, super quibus a me responderi infra quatriduum *vestra caritas postulabat.* Et quamvis essem in aliis plurimum occupatus, ne tamen deessem vestrae dilectionis obsequio, dilatis parumper aliis quibus me intendere oportebat, quaestionibus a vobis propositis proposui per singula respondere.

1. Primus articulus est *quod angeli sunt motores caelestium corporum.*

Super quo duxi taliter respondendum *quod hoc non solum a philosophis multipliciter est probatum, verum etiam a sacris doctoribus evidenter asseritur. Dicit enim Augustinus in III de Trinitate, quod sicut corpora grossiora et inferiora per subtiliora et superiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem* « *In libro etiam* LXXXIII *Quaestionum dicit unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet potestatem angelicam sibi praepositam* ». *Gregorius etiam dicit in IV Dialogorum quod* « *in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest.*

2. Secundus articulus est *quod aliqui aestimaverunt* semper *infallibiliter hoc esse probatum.*

Ad hoc respondeo quod libri philosophorum hujusmodi probationibus abundant, quas ipsi demonstrationes putant ; mihi igitur videtur quod demonstrative probari potest quod ab aliquo intellectu corpora caelestia moveantur, vel a Deo immediate vel mediantibus angelis [*sed quod ordinantibus angelis*] *ea moveat, magis congruit ordini rerum, quem Dionysius infallibilem asserit, ut inferiora*

ut inferiora a Deo per media secundum cursum communem administrentur.

III [10]. Item *an angeli moventes corpora caelestia, suo imperio, mo veant ea potestate sibi a Deo tradita.*

Ad [10] dico quod quidem *super hoc dubium esse possit ; plene non video. Non enim aestimo aliquem dubitare quin omne quod angeli faciunt operantur potestate a Deo donata. Si vero hoc vertatur in dubium quod dicitur eos movere caelestia corpora suo imperio, irrationabilis dubitatio esse videtur. Non enim possunt movere aliquod corpus per contactum quantitatis, cum sint incorporei, sed per contactum virtutis. Nihil autem est altius in angelis quam eorum intellectus, cum et ipsi a Dionysio intellectus vel mentes nominentur ; unde eorum motiones a virtute intellectus procedunt. Ipsa autem conceptio intellectus, secundum quod habet efficaciam aliquid transmutandi, imperium nominatur ; unde si movent, nullo modo nisi per imperium movere possunt.*

IV [5]. Item *an angeli moventes corpora caelestia sint de ordine virtutum.*

Ad [5] dico quod *hoc quidem mihi videtur ; praecipue si ordo virtutum dicatur medius ordo secundae hierarchiae, ut Dionysius vult. Hic enim ordo primum locum tenet inter exequentes exteriora ministeria ; unde Dionysius dicit* VIII *Cap. Caelestis hierarchiae quod nomen virtutum ostendit divinam quamdam et inconcussam fortitudinem ad omnes deiformes operationes. Nihil autem est in exterioribus ministeriis, majus esse videtur quam dispositio universalium causarum nisi administratio corporum caelestium et ideo administratio caelestium corporum a Deo per media secundum cursum communem administrentur.*

3. Tertius articulus est *quod angeli movent caelestia corpora suo imperio, potestate sibi a Deo tradita.*

Super quo quid dubium esse possit, plene non video. Non enim aestimo aliquem dubitare quin omne quod angeli faciunt, operentur potestate a Deo donata. Si vero hoc convertatur in dubium quod dicitur eos movere caelestia corpora suo imperio, irrationabilis dubitatio videtur. Non enim possunt movere aliquod corpus per contactum quantitatis, cum sint incorporei, sed per contactum virtutis. Nihil autem est altius in angelis quam eorum intellectus, cum et ipsi à Dionysio intellectus vel mentes nominentur ; unde eorum motiones a virtute intellectus procedunt. Ipsa autem conceptio intellectus, secundum quod habet efficaciam aliquid transmutandi, imperium nominatur ; unde si movent, nullo modo nisi per imperium movere possunt.

4. Quartus articulus est *quod angeli moventes corpora caelestia sint de ordine virtutum.*

Hoc quidem et mihi videtur : praecipue si ordo virtutum dicatur medius ordo secundae hierarchiae, ut Dionysius vult. Hic enim ordo primum locum tenet inter exequentes exteriora ministeria : unde et Dionysius dicit VIII *Cap. Caelestis hierarchiae quod nomen virtutum ostendit divinam quamdam et inconcussam fortitudinem ad omnes deiformes operationes. Nihil autem in exterioribus ministeriis majus esse videtur quam dispositio universalium causarum : unde maxime videtur administratio caelestium corporum ad ordinem virtutum pertinere. Unde*

ad ordinem virtutum pertinere videtur. Unde Origenes exponens illud verbum Matth. XXIV *Virtutes caelorum commovebuntur, dicit quod conveniens est caelorum rationales virtutes pati stuporem, remotas scilicet a primis functionibus suis.*

V

Ad [27] dico quod cum dicitur *quod virtus angeli est infinita inferius, non est sic intelligendum quod non determinetur ad determinatos effectus, sed quia in suis effectibus producendis non patitur lassitudinem aut defectum.*

VI [6]. Item an *illud quod dicitur in Eccl. 1. 6. In circuitu pergit spiritus, sane possit ita exponi scilicet Angelicus pergit in circuiti coeli, scilicet per operationem, quia movet caelum secundum circulum.*

Ad [6] dico quod *non video quare non possit sane exponi, cum haec sententia vera sit secundum praedicta, et iste modus loquendi a consuetudine Sacrae Scripturae non discrepet, sicut dicitur Rom.* VIII *quod spiritus interpellat, id est interpellare facit.*

Origenes exponens illud Matth. XXIV. *29 : Virtutes caelorum commovebuntur, dicit quod conveniens est caelorum rationabiles virtutes pati stuporem, remotas scilicet a primis functionibus suis.* Hoc tamen omnino asserendum non videtur.

5. Quintus articulus est quod angelus suo imperio potest movere totam molem terrae usque ad globum lunae.

Istud enim asserendum non videtur. Virtutes enim creaturarum se extundunt ad naturales effectus : et ideo angeli caelestia corpora movere possunt secundum motus convenientes naturis eorum ; aliis autem motibus ea movere non possent secundum propriam virtutem, sed hoc divinitus miraculose fieri potest. Potest autem fieri non solum virtute angeli, sed etiam virtute hominis quod aliqua pars terrae per violentiam sursum feratur ; sed quod totum unum elementum extra suum ordinem naturalem ponatur, non credo subjacere angelicae potestati : et *quod virtus angeli sit infinita inferius, non est sic intelligendum quod non determinetur ad determinatos effectus, sed quia in suis effectibus producendis non patitur lassitudinem aut defectum.*

6. Sextus articulus est *quod id quod dicitur Eccl. I. 6 « In circuitu pergit spiritus, potest sane ita exponi : Spiritus angelicus pergit in circuitu, scilicet per operationem, qua movet caelum secundum circulum.*

Non video quare non possit sane exponi, cum haec sententia vera sit secundum praedicta, et iste modus loquendi a consuetudine Sacrae Scripturae non discrepet, sicut dicitur Rom. VIII *quod spiritus interpellat, id est interpellare facit.*

VII [27]. Item *an angelus habeat virtutem infinitam inferius* et duratione.

[Le commencement de la réponse sous le n° V]

Item *habet virtutem infinitam duratione ex parte post, quia potest in perpetuum durare ejus natura ; non enim ejus duratio aliquo periodo temporis mensuratur.*

VIII [2]. Item *an angeli*, mediantibus motibus corporum caelestium *sint causa omnium quae naturaliter generantur et corrumpuntur in hoc mundo.*

Ad [2] dico *hoc ex necessitate sequitur, si angeli sunt causa motus caeli qui est causa generationis et corruptionis in inferioribus corporibus ut Dionysius dicit* IV *cap. de divinis*

7. Septimus articulus est *quod angelus habeat virtutem infinitam inferius.*

Hoc potest et bene et male intelligi. Si enim sic intelligitur quod angelus habeat infinitam virtutem supra ea quae infra ipsum sunt ; est falsus et erroneus intellectus ; sic enim posset creare aliquid infra se et convertere quodlibet in quodlibet, quod patet esse falsum. Est ergo sic intelligendum quod virtus angeli consequitur naturam ipsius. Sicut ergo finitum et infinitum invenitur in natura ejus, ita et in virtute. Habet autem angelus finitam naturam secundum operationem ad suum superius quod est Deus, qui est ens et bonum infinitum, cujus similitudo in angelo participatur finite, cum tamen angelus non habeat formam in materia, non limitatur vel contrahitur per aliquam naturam, sicut formae materiales. Unde virtus angeli finita est secundum quod extenditur ad determinatos effectus, participat finite similitudinem primae causae ; est tamen infinita quantum ad hoc quod non contrahitur virtus ejus ad agendum secundum exigentiam materiae vel organi corporalis, sicut formae materiales et corporae, et hoc modo etiam dicendum est quod *habet virtutem infinitam duratione ex parte post, quia potest in perpetuum durare ejus natura ; non enim ejus duratio aliquo modo temporis mensuratur.*

8 Octavus articulus est *quod angeli sunt causa omnium* quae naturaliter generantur et corrumpuntur in hoc mundo.

Hoc ex necessitate sequitur, si sunt causa motus caeli, qui est causa generationis et corruptionis in inferioribus corporibus ut Dionysius dicit IV *cap. de div. nom. Quod enim est causa causae est causa causati.*

nom. Quod enim est causa causae est causa causati.

IX [7]· Item *an angeli,* mediantibus motibus corporum caelestium *sint factores omnium corporum naturaliter compositorum sive humanorum sive aliorum.*

Ad [7] dico quod verbum faciendi attribuitur causis artificialibus et sic non potest dici quod angeli vel corpora caelestia sint factores corporum humanorum et aliorum corporum mixtorum. Item quandoque attribuitur causis naturalibus et sic potest dici quod angeli et corpora caelestia sunt factores corporum humanorum et aliorum mixtorum, *quamvis vanum videatur contendere de nominibus, ubi constat de rebus.*

9. Nonus articulus est *quod angeli sunt factores omnium corporum naturaliter compositorum, sive humanorum, sive aliorum,* quia causare aliquid ex aliquo est facere.

Hoc potest calumniam habere, eo quod verbo faciendi ut plurimum utimur in operibus artis, et non operibus naturae ; non enim consuete dicitur quod pater facit filium ; unde et secundum hoc modum loquendi philosophus dicit in VI Ethic. quod ars est recta ratio factibilium ; et secundum hoc inconsuetum videtur quod angeli vel caelestia corpora faciant corpora humana vel alia corpora composita naturaliter generata. Id enim videmur facere quod est in arbitrio nostro quale futurum sit, cujusmodi sunt corpora artis. Opera autem naturae non subsunt arbitrio naturalium causarum, sed consequuntur necessitatem ordinis naturalis subjectam arbitrio Dei instituentis naturam ; unde facere effectus naturalis magis solet attribui Deo· Invenitur tamen verbum faciendi attributum etiam causis naturalibus, secundum quod consuevit dici quod omne agens facit simile sibi ; prout ignis dicitur calefacere, quod nihil est aliud quam facere calidum ; et secundum istum modum loquendi dici posset quod corpora caelestia et etiam angeli faciunt corpora composita inferiora. Sed in talibus sequendus est magis usus loquendi, quia secundum Philosophum nominibus est utendum ut plures ; *quamvis vanum videatur contendere de nominibus, ubi constat de rebus.*

X [9] Item *an faber naturaliter posset movere manum ad martellum*

10. Decimus articulus *est quod faber naturaliter non posset movere*

vel aliud operandum sine angelis moventibus corpora caelestia.

Ad [9] dico quod *manifestum est quod omnia corpora mixta conservantur in esse per motum corporum caelestium, ex hoc quod circa periodo caelestis motus et conservantur et corrumpuntur et secundum aliquam elongationem vel appropinquationem aliquorum caelestium corporum generantur, conservantur et corrumpuntur. Si ergo* [*sic*] *intelligatur quod dictum est quod cessante motu caelestium corporum, quae est per angelos, corrumperentur omnia* [*humana*] *corpora et fabrorum et martellorum et omnia alia corpora mixta secundum naturae ordinem nisi supernaturali virtute, conservarentur in esse ; veritatem habet quod dicitur. Si enim corpus fabri dissolveretur manifestum est quod non posset faber movere manum ad martellum.*

XI [8] Item, *an cessantibus motimanum ad martellum vel aliud* naturaliter *operandum sine angelis moventibus corpora caelestia.*

Hoc non habet explicitam veritatem. *Manifestum est enim quod omnia corpora mixta conservantur in esse per motum corporum caelestium, ex hoc quod certo modo caelestis motus et conservantur et corrumptur et secundum aliquam elongationem vel appropinquationem aliquorum corporum caelestium generantur, conservantur et corrumpuntur. Si ergo sic intelligatur quod dictum est quod cessante motu caelestium corporum qui est per angelos, corrumpentur humana corpora et fabrorum et martellorum et omnia corpora mixta secundum naturae ordinem nisi supernaturali virtute conservaretur in esse ; veritatem habet quod dicitur ; si enim corpus fabri dissolveretur, manifestum est quod non posset faber manum movere ad martellum.* Si autem intelligamus quod supernaturali Dei virtute humana corpora conserventur etiam motu caeli cessante, convenienter oportet dicere quod remaneant corpora humana eamdem habitudinem habentia ad animas quam nunc habent vel etiam quod sint eis magis subjecta, unde sicut modo anima fabri potest movere manum ad martellum, ita etiam et cessante motu caeli si tamen sapientia divina hoc habeat quod martelli conserventur in illo statu sicut conservabuntur humana corpora quod tamen probabile non videtur, neque impedit quod dicitur de aeris divisione quia et si aer non sit corruptibilis motu caeli cessante, suam tamen naturam non perdet, secundum quam est facile divisibilis ratione suae humiditatis et subtilitatis, ita etiam ut instrumentum vocalis laudis esse possit.

11. Undecimus articulus est *quod*

bus corporum caelestium, omne corpus elementatum corruptibile in elementa solvatur in momento.

Ad [8] dico quod *hoc uno modo intellectum est verum et alio modo falsum. Necesse est* [*enim*] *quod motus caeli sicut et quilibet motus, cesset in momento* sive in instanti, *quia ultimum instans temporis respondet ultimo instanti motus. Si ergo intelligatur corruptionem istorum corporum vel resolutionem in elementa esse in instanti, quantum ad suum principium verum est. Si autem quantum ad suum terminum, falsum est. Corpora enim caelestia sunt causae causantes et conservantes sicut causae moventes, unde corruptio vel resolutio quae ex substractione talis causae accidit, oportet quod sit per motum. Nullius autem motus terminus et principium possunt esse in eodem momento, quia omnis motus indiget aliquo tempore.*

XII [3] Item *an Deus aliquod corpus moveat immediate.*

[29]. Item *an Deus moveat aliquod corpus, immediate* in miraculis.

Ad [3] dico quod *hoc verum est quantum ad illas corporis motiones quae per creaturam fieri possunt.*

Ad [29] dico quod *non quantum ad effectus conjunctos quia in eis non deest ministerium angelorum.*

cessantibus motibus caelestium corporum, omne corpus elementatum corruptibile in elementa solveretur in momento.

Hoc quidem aliquo modo intellectum credo esse verum et aliquo modo falsum. Necesse est enim quod motus caeli sicut et quilibet motus, cesset in momento quia ultimum instans temporis respondet ultimo instanti motus. Si ergo intelligatur corruptionem istorum corporum, vel resolutionem in elementa esse in instanti, quantum ad suum principium, verum est ; si autem quantum ad suum terminum, falsum est. Corpora enim caelestia sunt causae causantes et conservantes sicut causae moventes ; unde et corruptio et resolutio quae ex substractione talis causae accidit, oportet quod sit per motum. Nullius autem motus terminus et principium potest esse in eodem momento ; sed omnis motus indiget aliquo tempore. Secus autem est de substractione conservationis divinae ; quia enim ipse est [causa] essendi rebus, immobiliter operans, sicut in momento res in esse produxit creando et non tempore, ita ejus operatione cessante, res in momento esse deficerent, et non per aliquem motum.

12. Duodecimus articulus est *quod* post opera sex dierum *nullum corpus Deus moverit immediate.*

Hoc verum est quantum ad illas corporis motiones quae per creaturam fieri possunt. Sunt enim aliquae corporis motiones quae nullo modo per creaturam fieri possunt, sicut quod corpora mortua reviviscant, quod caeci illuminentur et similia ; et tales corporum transmutationes Deus immediate operatur quantum ad principalem effectum, *licet quantum ad aliquos effectus conjunctos non* [*nisi per*] *ministerium angelorum.*

XIII [26]. Item *an Deus possit movere aliquod corpus immediate*, ita quod movere quod est divisibile mensuratum tempus sit actio Dei.

[30] Item an si Deus suo imperio moveat aliquod corpus immediate id est quod nulla creatura illud moveret, sed solus Deus, tunc illud movere esset aequivocum et analogum ad omnia movere creaturarum et esset ibi moveri sine movere quod sit actio creatoris vel creaturae mensurato tempore.

13. Tertiusdecimus articulus est *quod Deus non potest nec vult movere aliquod corpus immediae.*

Iste articulus implicite proponitur. Ex una parte dicitur quod Deus sua virtute potest omne corpus immediate movere ; quod non video quin repugnet ei quod dicitur, quod non potest corpus movere immediate, referatur ad hoc quod subditur. *Ita quod movere quod est divisibile et mensuratum tempore sit actio Dei, quae est ejus essentia simplicissima, hoc enim Deus nec facere [potest] nec vult quod ejus actio quae est sua essentia sit divisibilis et tempore mensurata.* Sed cum dicitur Deus movet aliquod corpus, per hoc verbum movet non importatur actio divisibilis et tempore mensurata, sed actio simplex, quae est sua essentia : *nam non solum Deus sed etiam quilibet intellectus movet per imperium* ut supra dictum est. *Imperium autem intellectus nihil est aliud quam conceptio effectus ordinata ad implendum. Velle autem et intelligere Dei non est aliud quam ejus essentia : unde sicut actio qua Deus creavit res, ita et actio qua Deus potest immediate movere corpus, nihil est aliud quam ejus intelligere et ejus velle.*

Ad [26] dico quod nec mediate nec immediate Deus potest movere aliquod corpus *ita quod movere quod est divisibile et mensuratum tempore sit actio Dei, quae est ejus essentia simplicissima, hoc enim Deus nec facere potest nec vult quod ejus actio quae est sua essentia sit divisibilis et tempore mensurata.*

Ad [30] dico quod *non solum Deus sed etiam quilibet intellectus movet per imperium. Imperium autem intellectus nihil est aliud quam conceptio effectus cum ordinata ad implendum voluntate. Velle autem et intelligere Dei non est aliud quam sua essentia. Unde sicut actio qua Deus creavit res, ita actio qua Deus potest immediate movere corpus nihil aliud est quam intelligere et ejus velle.*

XIV [11]. Item *an non existentibus luminibus stellarum omnia [animalia] corruptibilia in momento moverentur.*

14. Quartusdecimus articulus est *quod si nulla essent lumina stellarum,* et nullus esset motus caelestium corporum, *omnia animalia corruptibilia in momento morerentur.*

Ad [11] dico quod *hoc quidem mihi videatur supra articulo 8 dictum est ; mors enim est per separationem animae a corpore quae non fit nisi per aliquam mutationem corporis a sua naturali dispositione, quae non potest esse in instanti tota, sed ejus causa et principium est in instanti.*

De hoc quid mihi videtur, supra dictum est. Mors enim est per separationem animae a corpore ; quae non fit nisi per aliquam mutationem corporis a naturali dispositione, quae non potest esse in instanti tota, sed ejus causa et principium potest esse in instanti.

XV

15. Quintusdecimus articulus est quod Deus facit miracula ministerio angelorum.

Hoc puto verum esse ; ita tamen quod in omnibus miraculis operatio angelorum se potest extendere ad principales effectus.

XVI [22]. Item *an Deus faciat omnia miracula ministerio angelorum.*

16. Sextusdecimus articulus est, *quod Deus* non tantum aliqua miracula sed etiam *omnia miracula faciat ministerio angetorum* sive visibili [sive invisibili].

Ad [22] dico quod puto verum esse quod Deus faciat omnia miracula ministerio angelorum sive visibili sive invisibili ; *ita tamen quod ministerium angelorum non extendatur ad omnia quae fiunt in miraculo.*

Et hoc etiam verum puto quantum ad aliquod angelorum ministerium ; *ita tamen quod ministerium angelorum non extendatur ad omnia quae fiunt in miraculo,* sicut in praedictis exemplis patet, et in formatione corporis Christi ex Virgine.

XVII [23]. Item an omnia miracula quae fecit Christus fecerit Deus sive divinitas in eo mediante ejusdem Christi humanitate.

17. Septimusdecimus articulus est *quod divinitas in Christo faciebat miracula auctoritate, et humanitas in eodem faciebat eadem miracula ministerio.*

[24] Item *an divinitas in Christo faciebat miracula auctoritate et humanitas faciebat in eodem miracula ministerio.*

Ad [23] *dico quod hoc verum est quod divinitas Christi operabatur miracula per humanitatem sicut per organum ,ut Damascenus dicit.*

Dicendum quod hoc verum est, nam divinitas Christi operabatur per humanitatem sicut per organum, ut Damascenus dicit. Eadem autem est in operando ratio organi et ministri, quia utrumque movet per hoc quod est ab alio motu[*m*].

Ad [24] *dico hoc verum esse quia divinitas Christi operabatur per humanitatem miracula, sicut per organum, ut Damascenus dicit. Eadem autem est in operando ratio organi et ministri, quia utrumque movet per hoc quod est ab alio motum.*

XVIII [25]. Item *an omnia miracula*

18. Octavusdecimus articulus est

quae fiunt ab aliqua creatura ministerio, fiant auctoritate divina, id est per virtutem divinam, sine qua nihil fieri potest.

Ad [25] dico quod *hoc verum est.*

est *quod omnia miracula quae fiunt ab aliqua creatura ministerio, fiunt auctoritate divina, id est per virtutem divinam, sine qua nihil fieri potest.*

Hoc verum est, si intelligatur de veris miraculis et dico vera miracula quae nulla naturali virtute alicujus creaturae perfici possunt. Sunt tamen aliqua miracula non simpliciter, sed quoad aliquos, qui eorum causas ignorant ; sicut quaedam etiam arte humana facta, miracula ignorantibus artem videntur, et multo magis arte angelica, et talia possunt fieri virtute alicujus creaturae, licet non exclusa virtute divina.

XIX [12] Item *an post diem judicii corpora sanctorum sint incorruptibilia tribus modis scilicet per divinam justitiam, item per gloriam, item naturaliter sive per naturam.*

19. Nonusdecimus articulus est *quod post diem judicii corpora sanctorum erunt incorruptibilia tribus modis, scilicet per divinam justitiam, item per gloriam, item per naturam sive naturaliter.*

Ad [12] dico quod *quantum ad duo prima calumniam habere non potest. Quantum autem ad tertium posset habere calumniam, si intelligatur quod ad corruptionem humani corporis sola natura sufficiat, quasi incorruptio humani corporis a natura causetur sicut ab agente.*

Hoc quidem quantum ad duo prima calumniam habere non potest ; quantum autem ad tertium posset habere calumniam, si intelligatur quod ad corruptionem humani corporis sola natura sufficiat, quasi corruptio humani corporis ex natura causetur sicut ab agente. Non enim ad hoc se extendit virtus alicujus naturae creatae ut rebus corruptibilibus incorruptibilitatem possit conferre. Dictum est etiam supra quod secundum ordinem naturae corpora humana et omnia corpora mixta cessante motu caeli dissoluta corrumperentur. Immortalitas ergo humanorum corporum post resurrectionem non erit ex virtute naturae, sed ex virtute divina, per quam corpora humana conservabuntur in esse. *Sed verum est quod naturalis causa corruptionis, quae est motus caeli, subtracta erit. Motus enim caeli sicut est causa generationis et conservationis mixtorum cor-*

Tamen verum est quod naturalis causa corruptionis, quae est motus caeli, tunc subtracta erit, quia sicut motus caeli est causa generationis et

conservationis corporum mixtorum, ita est etiam causa corruptionis eorum.

Et secundum hoc potest dici quod illa incorruptio esset per naturam, quia scilicet causa naturalis corruptionis subtracta erit.

porum, ita etiam est causa corruptionis eorum. Supposita ergo conservatione humanorum corporum per virtutem divinam, non erit aliqua causa agens ad corruptionem. *Et secundum hoc* aliquo modo *posset sustineri quod illa incorruptio esset per naturam ; quia scilicet causa naturalis corruptionis subtracta erit :* eo modo loquendi quo dici posset, quod submersio navis est per gubernatorem, quia per ejus absentiam periclitatur.

XX [13]. Item *an post diem judicii corpora damnatorum essent incorruptibilia duobus modis scilicet per divinam justitiam et naturaliter sive per naturam.*

Ad [13] dico quod *hoc habet eamdem rationem cum praecedenti.*

20. Vicesimus articulus est *quod post diem judicii corpora damnatorum erunt incorruptibilia duobus modis, scilicet per divinam justitiam, item per naturam sive naturaliter.*

Hoc habet eamdem rationem cum praecedenti.

XXI [28]. Item, an damnati in suis passionibus, *patientur ab igne inferni, quia recipiant speciem ignis inferni per modum afflictivi vel laesivi.*

Ad [28] dico quod *non video quam calumniam hoc habere possit. Si enim impassibilitas ponitur communiter dos corporis gloriosi conveniens est quod corpora non gloriosa erunt passibilia. Quod autem speciem ignis in se per modum afflictivi recipiant, hoc negari non potest nisi ab eo qui negat hujusmodi corpora ignem inferni sentire. Necesse est enim speciem sensibilis fieri in sensu ad hoc quod sequatur afflictio.*

21. Vicesimus primus articulus est quod corpora damnatorum cum erunt in inferno erunt passibilia, et *patientur ab igne inferni, quia recipient speciem ignis inferni per modum afflictivi vel laesivi.*

Hoc non video quam calumniam habere posset. Si enim impassibilitas ponitur communiter dos corporis gloriosi, consequens est quod corpora non gloriosa passibilia erunt. Quod autem speciem ignis in se per modum afflictivi recipiant, hoc negari non potest nisi ab eo qui negat hujusmodi corpora ignem inferni sentire. Necesse est enim speciem sensibilis fieri in sensu ad hoc quod sequatur afflictio.

XXII [16]. Item *an possit disputari in scolis utrum anima Christi sit extraduce.*

Ad [16] dico quod *non video cur hoc non liceat.*

22. Vicesimus secundus articulus est *quod potest disputari in scholis an anima Christi* et omnes aliae animae rationales *sint extraduce.*

Non video cur hoc non liceat ; nisi forte in casu si ex hoc apud aliquos scandalum oriretur ; sicut aliquando contingit quod aliqui

XXIII [21]. Item *an Christus* respectu omnium peccatorum *principaliter venit tollere peccatum originale.*

Ad [21] dico quod *sicut bonum commune est melius quam bonum particulare unius, ita malum commune multorum est pejus, unde Christus principalius venit tollere peccatum originale quod totam naturam humanam infecerat, quam singulorum particularia peccata, unde super illud Joan.* I *Ecce qui tollit peccata mundi, glossa : peccatum mundi dicitur originale quod est peccatum commune totius mundi, et ita originale et omnia peccata super addita relaxat gratia,*
ergo principalius venit Christus tollere peccatum originale quam alia.

quia tollere naturalia peccata pertinet ad principalem intentionem Christi, qui venit mundum salvare, secundum illud Luc V *Veni vocare peccatores ad poenitentiam.*

simplices audientes etiam de hiis quae sunt fidei, disputari in scholis, credunt ea ratione de his disputari, quasi dubitetur de fidei veritate. Sed in tali casu posset disputans ad hanc opinionem amputandam protestari quod disputaret non propter dubitationem de veritate, sed propter inquirendam veritatis rationem.

23. Vicesimus tertius articulus est *quod Christus principaliter non venerit tollere nisi peccatum originale.*

Ad quod dicendum est quod Christus principaliter venit ad introducendum homines in vitam aeternam, sicut dicit ipse Joan x Ego veni ut vitam habeant ; unde omne impedimentum vitae aeternae venit removere ex consequenti et ideo venit tollere omne peccatum. Sed *sicut bonum commune est melius quam bonum particulare unius, ita malum multorum est pejus ; unde principalius venit tollere peccatum originale quod totam humanam naturam infecerat, quam singulorum particularia peccata ; unde super illud Joan* I *29 Ecce qui tollit peccatum mundi, dicit Glossa :* « *Peccatum mundi dicitur originale peccatum est quod commune totius mundi* » *et infra :* « *Quod originale et omnia peccata superaddita gratia relaxat*». Melius ergo dicendum videtur affirmative quod *Christus venit principalius tollere originale peccatum quam alia ;* quam negative ; sicut ponitur quod Christus principaliter non venit tollere nisi originale peccatum : *nam etiam tollere actualia peccata pertinet ad principalem intentionem Christi, qui venit mundum salvare, secundum illud Luc* V *32. Veni vocare peccatores in poenitentiam.*

XXIV 24. Vicesimus quartus articulus

est quod infernus est in centro vel circa centrum terrae.

Circa quod nihil mihi temere asserendum videtur, praecipue cum Augustinus neminem arbitretur scire in quo loco sit. Non enim aestimo quod sit in centro terrae, quia ille est locus, quo naturaliter feruntur gravia ; nec videtur intentionem non frustrari, convenienter dici quod sequeretur, si ad centrum corpora gravia non pervenirent, Et iterum si naturaliter terra circa centrum esset concava, non posset assignari naturalis causa quae totum pondus terrae sustineret, ne perveniret ad centrum. Si autem dicatur hoc miraculose fieri divina virtute, nulla subest miraculi ratio. Praeparatio autem inferni ab initio mundi fuit, secundum illud Isaï xxx 33. Praeparata est ab heri Tophet, secundum expositionem Glossae In prima autem rerum institutione non est considerandum quid Deus facere possit, sed quid natura rerum habeat ut fiat, sicut Augustinus dicit II Super Genes. ad litteram. Non autem dicitur Christus descendisse ad infimas partes terrae sed ad inferiores, ad cujus veritatem sufficit qualitercumque inferiores nobis dicantur.

XXV [14]. *Item an possit sciri distantia a superficie terrae usque ad* centrum.

Ad [14] dico *quod potest.*

25. Vicesimus quintus articulus est *quod possit sciri distantia a superficie terrae usque ad* infernum, supposito infernum esse in centro vel circa centrum terrae.

Puto sciri posse distantiam a superficie terrae usque ad centrum, non tamen usque ad infernum, quia non credo ab homine sciri ubi sit infernus.

XXVI [20]. Item an *quod* dicit Aristoteles in libro de animalibus *Corpus Spermatis cum quo exit Spiritus, qui est virtus principii animae, est separatum a corpore et*

26. Vicesimus sextus articulus est *an « Corpus spermatis cum quo exit Spiritus, qui est virtus principii animae, est separatum a corpore et est res divina et talis dicitur intellec-*

res divina et talis dicitur intellectus possit et debeat ita exponi, id est ille spiritus sive virtus formativa dicitur intellectus per similitudinem, quia sicut intellectus operatur sine organo, ita et illa virtus.

Ad [20] dico quod *hanc expositionem ponit Commentator in VII Metaphys. super illud : Ergo sicut dictum est quod in substantia est principium etc... et sunt haec ejus verba. Ideo dicit Aristoteles in libro de animalibus, quod virtutes quae sunt in seminibus sunt similes intellectui, scilicet quia agunt actione intellectus, et quod istae virtutes assimilantur intellectui in hoc quod non agunt per instrumentum corporale.*

XVII [15]. Item, an post diem judicii *corpora sanctorum luceant multo magis quam sol.*

Ad [15]. *nullum periculum video in opinando quod* post resurrectionem luna luceat quantum sol, sol autem in septuplum quam modo luceat etc.

XVIII [17]. Item *an naturae caelestis corporis virtualiter veniat in compositionem corporis compositi* ex quatuor elementis sive animati sive inanimati.

Ad [17] dico quod *hoc est ex necessitate verum, cum corpora caelestia*

tus », sic potest vel debet exponi : id est ille spiritus sive virtus formativa dicitur intellectus per similitudinem, quia sicut intellectus operatur sine organo, ita et illa virtus.

Hanc expositionem Commentator ponit in VII metaph. super illud « Ergo sicut dictum est quod in substantiis est principium etc... et sunt haec ejus verba. Ideo dicit Aristoteles in libro de animalibus quod virtutes quae sunt in seminibus, sunt similes intellectui, scilicet quia agunt actione intellectus, et quod istae virtutes assimilantur intellectui in hoc quod non agunt per instrumentum corporale.

27. Vicesimus septimus articulus est quod opinari est sine periculo, quod post communem resurrectionem, luna lucebit quantum nunc sol, sol autem in septuplum quam modo luceat, *corpora vero beatorum septies magis sole.*

Nullum periculum hic video si assertio desit, quae posset ad praesumptionem imputari.

28. Vicesimus octavus articulus est quod aliquid dicitur venire ad compositionem alterius duobus modis. Uno modo per essentiam suam per modum principii materialis et formalis : et sic nullo modo aliquid de natura corporis caelestis venit in compositionem corporis humani vel aliorum corporum mixtorum. Secundo modo venit aliquid ad compositionem alterius per effectum suae virtutis ; et hoc modo *natura corporis caelestis venit ad compositionem corporis humani et omnium corporum mixtorum.*

Hoc est ex necessitate verum : cum corpora caelestia sunt causa genera-

sint causa generationis et corruptionis in istis inferioribus, ut Dionysitus dicit.

tionis et corruptionis in istis inferioribus, ut Dionysius dicit.

XXIX et XXX [18]. Item *an sancti angeli ad modum dolentium vel lacrymantium se habeant, licet non vere doleant nec lacrimantur.*

Ad [18] dico quod *hoc est ex necessitate verum et est sententia Augustini qui sic dicit IX de Civ. Dei cap. v. Sancti Angeli et sine ira puniunt quos accipiunt aeterna lege Dei puniendos, et miseris sine miseriae compassione subveniunt, et periclitantibus eis, quos diligunt sine timore opitulantur ; et tamen istarum nomina passionum per consuetudinem locutionis humanae etiam in eos usurpantur propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem.*

29 et 30. Vicesimus nonus et tricesimus articuli continent *quod angeli nec dolent nec lacrymantur, sed ad modum dolentium se habent.*

Hoc ex necessitate verum est ; et sententia est Augustini qui dicit in IX de Civit. Dei c. VI. *Sancti angeli et sine ira puniunt quos accipiunt aeterna Dei lege puniendos, et miseris sine miseriae compassione subveniunt, et periclitantibus eis quos diligunt, sine timore opitulantur ; et tamen istarum nomina passionum per consuetudinem locutionis humanae etiam in eos usurpantur propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem.*

XXXI-XXXV

31-35

XXXVI [19]. Item *an omnes cogitationes cordis quas comitantur aliquae passiones in corpore, daemones scire possunt.*

Ad [19] dico *puto quod hoc verum esse. Hoc etiam Augustinus dicit in libro de divinatione daemorum. Hominum, inquit dispositiones daemones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas consignant, quae dum ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt. De hoc etiam in libro retractationum sic dicit :*

pervenire ista ad notitiam daemonum per nonnulla experimenta compertum est. Sed utrum signa quaedam dentur ex corpore cogitantium illis sensibilia, nos autem latentia, aut alia vi spirituali cognoscant, aut difficillime potest ab hominibus, aut

36. Ultimus articulus est *quod omnes cogitationes cordis quae habent* imagines in phantasia vel *quas concomitantur aliquae passiones in corpore, daemones scire possunt.*

Puto hoc verum esse de illis cogitationibus quas concomitantur aliqui motus corporales quicumque et *hoc etiam Augustinus dicit in libro de divinatione daemonum : Hominum, inquit, dispositiones daemones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, consignant ; quae dum ex anima exprimuntur in corpore, tota facultate perdiscunt, et de hoc verbo in libro Retractationum* faciens mentionem *sic dicit* : « Dixi hoc audaciore asseveratione quam debui; non *pervenire ista ad notitiam daemonum, per nonnulla etiam experimenta compertum est. Sed utrum signa quaedam dentur ex corpore cogitantium illis sensibilia, nos autem latentia, aut alia vi spirituali cognoscant, aut difficil-*

omnino non potest inveniri. Sed si spirituali vi cogitationes cognoscant, multo magis motus corporales ex quibus etiam homines interdum interiores dispositiones cognoscunt ; unde secundum non excludit primum, sed amplius dicit.

Valeat caritas vestra diu, et pro hoc labore mihi orationum suffragia rependatis.

lime potest ab hominibus, aut omnino non potest inveniri. » *Sed si spirituali vi cogitationes cognoscunt, multo magis motus corporales, ex quibus etiam homines interdum interiores dispositiones cognoscunt: unde secundum non excludit primum, sed amplius dicit.* Solas autem species in phantasia existentes non reputo sufficiens esse ad hoc quod daemones cogitationes humanas cognoscere possint ; quia homo virtute rationis et liberi arbitrii potest una specie in vi maginativa conservata multipliciter uti ad diversas cogitationes, vel etiam totaliter actu non uti.

Haec igitur, carissime, quae ad articulos a vobis transmissos respondeo, diffusius quam petistis ; non enim absolute responderi poterat ad ea quae diversum sensum poterant continere ; praesertim cum non scripseritis quid contra hujusmodi articulos objiceretur. Sic enim potuisset, et absolutius et certius responderi. *Valeat caritas vestra diu, et pro hoc labore mihi orationum suffragia rependatis.*

LES RÉPONSES

DE

S. THOMAS ET DE KILWARDBY

A LA CONSULTATION DE JEAN DE VERCEIL

(1271)

L'inventaire exhaustif et minutieux des manuscrits contenant les œuvres de S. Thomas d'Aquin n'est pas seulement indispensable à l'établissement et au classement chronologique des textes. Outre ce profit général, il ménage des surprises qui récompensent agréablement la patience et la conscience de l'érudit.

C'est l'une de ces heureuses trouvailles qu'enregistre, dans l'étude précédente [1], mon confrère J. Destrez, qui recueille ainsi le fruit mérité de son inventaire en cours. Pour porter sur l'un des opuscules les plus modestes de S. Thomas, cette trouvaille n'en a pas moins un appréciable bénéfice, puisqu'elle nous permet d'associer et d'agencer, dans leur trame historique et au cours d'un unique épisode, quatre pièces (la première inédite jusqu'ici), qui, isolées, perdraient beaucoup de leur intérêt et même de leur sens. L'épisode d'ailleurs, ainsi reconstitué, n'est pas sans jeter quelque lumière sur l'activité intellectuelle de S. Thomas et sur la psychologie des esprits en travail autour de lui, dans l'un de ces menus conflits qui remplissaient alors une vie universitaire fort animée.

La *Declaratio ad Lectorem Venetum* [2] dans ses deux rédactions, les *Articuli iterum remissi* [3], le *Declaratio XLIII questionum ad Magistrum generalem* [4], nous fournissent sinon les circonstances

1. *La lettre de S. Thomas d'Aquin dite lettre au lecteur de Venise*, ci-dessus pp. 103-189.

2. Opusc. XI, dans l'édition Romaine t. XVII. Éd. Lethielleux, Paris, 1927, t. III, pp. 180-195. Ci-dessus, l'édition critique ces deux rédactions par J. Destrez.

3. Dans les *Opera omnia*, éd. Vivès, Paris, t. XXXII, pp. 832-833.

4. Opusc. X, dans l'édition Romaine ; t. XVII. (Éd. Lethielleux, Paris, 1927, t. III, pp. 196-210).

originelles de la controverse, en 1270-1271, du moins son objet précis et la position de S. Thomas, prié à plusieurs reprises d'y intervenir.

Un cinquième document vient témoigner que, pour la solution de problèmes en partie futiles, dont la discussion fut portée jusque devant le Maître général des Prêcheurs, on n'a pas craint de déranger avec Frère Thomas d'Aquin, maître à Paris, un autre maître célèbre, Robert Kilwardby, *magnus magister in theologia* [1], ancien régent du Collège des Dominicains d'Oxford. Un manuscrit de la bibliothèque de Bordeaux contient en effet, sous attribution explicite au maître anglais, une liste de questions (et de réponses) qui reprennent textuellement les questions posées par le Maître général Jean de Verceil à Thomas d'Aquin. Aucun doute que ce document se réfère à la même controverse sur le même sujet.

Nous voudrions ici faire connaître la consultation de Kilwardby. Témoignage de l'extension prise par ce modeste conflit, cette consultation nous présente, — au lieu de la réponse de S. Thomas volontairement sommaire, avec une pointe d'indifférence, — une solution détaillée, sur le fond des problèmes, que S. Thomas précisément se défend presque toujours d'aborder. L'opinion du maître d'Oxford nous éclaire ainsi sur certaines positions contemporaines, analogues ou rivales, touchant le problème cosmologico-religieux que rencontre la plupart des quarante trois questions. Intérêt donc d'histoire générale des doctrines, intérêt particulier aussi pour Kilwardbg lui-même, car nous ne trouvons pas, à travers ses autres œuvres, l'exposé, ici produit, de certains problèmes, tels que celui de l'origine de l'âme (question 34).

I. — La réponse de Kilwardby.

Nous n'avons pas l'intention de publier en entier le texte de la réponse de Kilwardby, dont certains éléments ne présentent qu'un insuffisant intérêt. Les fâcheuses incorrections du texte manuscrit, dues à un scribe fort inintelligent, ne nous permettraient pas d'ailleurs ,à plusieurs reprises, d'établir un texte intelligible [2].

Le ms. 131 de la bibliothèque de Bordeaux est un volume in-folio (310×225) du début du XIV^e^ siècle, contenant parmi beau-

1. Ainsi est-il qualifié par le chapitre général des Frères Prêcheurs, tenu à Montpellier en 1271.

2. On pourra constater, plus bas, quelques-unes des bévues du copiste ignorant et maladroit, malgré son écriture régulière. Deux ou trois fois, il a fallu interpréter un texte devenu inintelligible. Plus souvent, il était préférable de renoncer. Nous avons en tout cas soigneusement indiqué les corrections faites, réduites au minimum.

coup d'autres œuvres et avec les trois opuscules de S. Thomas (au Maître général, au Lecteur de Venise, et les *Articuli remissi*) [1], la réponse de Kilwardby parallèle à celle de S. Thomas. Cette réponse est transcrite du fol. 249[c] au fol. 256[b] ; après elle, vient, écrit de la même main, et attribué (à tort) à S. Thomas un traité *De sensu communi*, fol. 256[b]-258[c] ; puis succèdent la *Responsio ad CVIII dubia* et les *Articuli remissi*.

Les bibliographes ne nous ont conservé aucune trace de cet opuscule de Kilwardby. Et cela s'explique étant donné le caractère privé de la consultation ; si celle de S. Thomas a été signalée dans les catalogues, c'est que la notoriété de son œuvre, à l'heure de son procès de canonisation, a été servie par un rapporteur attentif, documenté de première main auprès de l'ordre des Prêcheurs. Mais l'attribution faite ici dans le titre — en entière continuité d'écriture avec le texte et non par une addition postérieure — est explicite, et il n'y a pas lieu d'en suspecter l'origine : *Ista que sequuntur fecit frater robertus de anglia, ordine predicatorum, archiepiscopus Cantab*[*rige*], *postmodum cardinalis.*

Aucune introduction ni conclusion. La liste des questions est identique, dans son énumération [2] et dans son texte (sauf d'insignifiantes variantes attribuables au copiste), à la liste connue par la réponse de S. Thomas.

Voici les principales de ces quarante-trois questions.

QUESTIO I[a]

Prima questio *est an Deus moveat aliquod corpus immediate.*

Responsio hujus questionis triplex potest esse. Intellectus unus : an moveat aliquod corpus immediate motu continuo sempiterno ; alius : an motu continuo non sempiterno ; tertius, extendendo nomen motus ad mutationem subitam, scilicet ut sit sensus : an moveat mutatione subita aliquod corpus immediate.

[I]. Secundum primum intellectum, [dicendum] quod nullum corpus movet immediate. De hoc vero nulla questio sit quantum ad quinque species motus, scilicet generationem, corruptionem, augmentationem, diminutionem, alterationem ; nullo enim istorum modorum movet corpus immediate motu sempiterno. De loci vero mutatione posset aliqua questio propter verbum Aristotelis [3] qui dicit quod prima causa movet primum causa-

1. Cf. ci-dessus, inventaire de J. Destrez, p. 143. Et, pour l'ensemble, M. Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, Münster, 1920, pp. 125-129.

2. C'est par un accident tout matériel de transcription que la question 15 est tombée, à cause de l'identité presque complète de son énoncé avec l'énoncé de la question 14.

3. Utilisation probable du *De caelo*, I, 2, 269 a 24.

tum ; ex hoc enim posset putari quod Deus esset motor localiter et sempiternaliter ; sed veritas est quod Deus non movet corpus immediate. Si enim sic esset, aut esset motor et actus illius corporis summi ; aut esset motor tantum et tamen non actus, sicut homo vel equus convertunt *a)* molendinum ; primo modo Deus esset pars compositi, secundo modo celum primum videretur moveri violenter, et hec sunt inconvenientia et irrationabilia.

Item, mora in motu causatur ex resistentia rei mote ad virtutem moventem ; sed Dei virtus infinita est, quam nulla *b)* virtus retardare potest ; unde si moveret primum celum immediate, induceretur instanti [1] ; ex quo sequitur quod constaret et non moveretur.

Si dixeris quod ipse est voluntarius motor, et per hoc movere potest citius et tardius instanti vel non *c)*, contra : in aliis ejus actionibus voluntariis nulla mora est, ut in creatione spirituum, in productione prime lucis, in formatione prime mulieris, et in similibus ; ergo pari ratione non moveret celum cum mora si moveret illud immediate.

Preterea, in nobis est differentia movendi citius et tardius aliquando ex resistentia corporis ma-[*f. 249*^{d}]-jore vel minore, aliquando ex impetu appetitus majore vel minore. Sed neutrum horum contingere posset in motu celi primi si Deus movet illud immediate, quia Deus nec patitur resistentia nec mutatur in appetitu.

Item motores, secundum philosophos, acquirunt aliquam perfectionem suam in movendo, et ita dependet aliqua eorum perfectio *d)* a corporibus motis *e)*. Sed hoc nefarium *f)* est in Deo dicere. Quare certissime tenendum est et asserendum quod Deus non movet primum celum, nec et aliquod corpus immediate motu locali sempiterno.

[II]. Per easdem rationes dicendum quod non movet immediate, cum mora divina vel mensura (?), motu continuo non sempiterno, quod atinebat ad secundum intellectum questionis.

Item, si movet aliquod corpus immediate cum mora divina vel mensura (?) vel anima, et postea cessaret, in causando motum et a motu cessando videretur mutari, quod nefarium est dicere et impossibile, quia simplicissimum non mutatur.

[III]. Quoad tertium intellectum questionis, videtur posse concedi quod Deus aliquando aliquod corpus moverit et moveat immediate ; subita enim mutatione hoc facit, ut videlicet quotiens de corporali natura novum effectum producit verbo virtutis sue absque actione nature et ministerio angelorum. Isto modo de corporali materia, in principio creata, que secundum communem expositionem corpus erat, produxit primo lucem, deinde firmamentum, et postea formas elementares, et postea prima individua multarum specierum, et mulierem de costa viri, [et] permulta hujusmodi que quando sibi placet per verbum suum de corporali producit absque actione nature et ministerio angelorum, que omnia mirifica sunt et nonnisi cum aliqua subita mutatione corporalis nature efficiuntur, nec invenire [est]

---

a convertunt : concludunt ‖ *b* nulla : illa ‖ *c* non : cum ‖ *d* perfectio : perfectionem ‖ *e* motis : motibus ‖ *f* nefarium : naufragium.

---

1. Cf. ARISTOTELES, *Phys.*, VIII, 10, 266 b 8 sq.

alium motorem in huiusmodi mutatione nisi verbum Dei. Et ideo in tali [sensu] dici potest quod aliquando movet Deus corpus immediate mutatione aliqua supernaturali quasi alteratione, ad productionem lucis, vel formationem mulieris, et hujusmodi.

[Si queritur utrum] operata sit natura, vel ministerium angelicum, ad rei productionem, dicendum quod si natura in talibus ageret ad super productionem sequeretur quod prius causa (?) ; si autem ministerio angelico talia fierent, nec per naturam quia unigenum [non] est *a)* inter spiritualem naturam et corporalem, nec per artem quia non fiunt similia in natura per que ars illa compleretur. Corporalia enim que per ministerium angelicum producuntur in esse fiunt per unigenorum appositionem occultam in tali productione, eo quod res quam natura non produceret nisi cum multa mora temporis, aut forsan imo non produceret, repente vel cum mora insensibili capit esse. Cuiusmodi forsan fuit mutatio, dum mutaretur virga Moysi in draconem, pulvis in ciniphes, aqua in lutum, vel ranas vel huiusmodi ; et ad istud ergo mutationis forsitan spectat quod virga Aaron floruit et fructum pertulit. Hec dixerim ut constet quod multa verbo Dei solo agente supernaturali de corporali natura, quando placet Altissimo, absque actione nature [vel ministerio] angeli prodire possunt.

Igitur ex hiis dicendum videtur ad questionem quod Deus nullum corpus movet immediate motu continuo, [sed] per solum ejus verbum quando corpus subito mutatur ut aliquid supernaturaliter incipiat esse.

QUESTIO II[a]

Secunda questio *est an omnia que moventur naturaliter moveantur ministerio angelorum movente corpora celestia.*

Hic oportet tria videre : unum, que sint naturaliter mota de quibus videri potest hic ; secundo *b)*, utrum omnia illa moveantur motu corporum celestium ; tertio, utrum ministerio angelico moveantur corpora celestia.

[I]. De primo [*f. 250*[a]] sciendum est quod cum natura sit principium movendi et quiescendi in eo *c)* in quo est per se et non per accidens [1], illa sola naturaliter moventur que tali principio intrinseco motum habent. Violentia *d)* enim est quando principium motivum est estraneum, passo non conferente ; sed motus naturalis contrario modo se habet.

Huiusmodi vero naturaliter mota quedam moventur motu continuo, qui proprie dicitur motus, sicut corpora celestia et elementa et que ex elementis fiunt ; quedam vero subita mutatione, sicut transitus radi lunaris in rebus corporalibus, et sicut motus irascibiles et concupiscibiles in spiritualibus. Sunt ergo multa naturaliter mota, quedam motu continuo, quedam mutatione subita, et hoc quedam in corporalibus, quedam in spiritualibus.

[II]. De secundo dicendum quod motui corporum celestium non subjacent motus irascibiles et concupiscibiles rationalis spiritus, ita quod

a unigenum [non] est : unigenitus ‖ *b* secundo *add* modo? ‖ . in eo : istud ‖ *d* violentia: violentiam.

1. Cf. Aristote *Phys.*, II, c. 1

motus rerum corporalium sit illorum causa ; [...] non contingit *a)* eas aliquam vim generare. Et loquor de motibus rationalis spiritus qui ex deliberatione procedunt. Corpora vero celestia non violenter sed naturaliter moventur, secundum Philosophum ; et iste motus non potest esse sibi causa ; nihil enim est sibi causa ut sic. Quando igitur queritur utrum omnia que moventur naturaliter moveantur motu corporum celestium, dicendum quod non ; et hoc universaliter concedendum, quia nec motus spirituum rationabilium nec motus corporum celestium ab eorumdem motu *b)* corporum celestium causantur.

De corporibus vero inferioribus naturaliter motis, cuiusmodi sunt [elementa] et ex elementis composita, concedendum est quod omnia naturaliter mota moventur a motu corporum celestium. Verumptamen illud oportet perspicaciter attendere.

Notandum igitur quod duplex distingui[tur] corporum celestium motus : Unum influentia luminis atque virtutis a circumferentia in illa que sunt inferiora ; et hec forma est perfectiva per se virtutum activarum et passivarum que sunt in elementis et elementatis ; et iste motus est a corporibus celestibus sic[ut] activis, sed in elementis et elementatis sicut in subjectis. Et forsitan si hec influentia luminis et virtutis subtraheretur ab elementis et elementatis, omnes corporum potentie active *c)* et passive ab agendo et patiendo cessarent ; unde influentia videtur esse per se causa naturalis actionis et motus in elementis.

Est autem alius motus celi qui est in celo sicut in subjecto, scilicet localis ; et iste non videtur esse per se causa naturalis actionis et motus in elementis et elementatis, nisi per conformationem *d)* sui cum motu influentie predicto. Motus tamen iste localis ad hoc per se operari videtur ut res diutius permaneant, et continuetur eorum esse, donec terminetur mensura durationis cujuslibet originalibus causis immutata (?). Cum varie sint innumerabiles luminum et corporum celestium virtutes inferioribus corporibus virtute mixte, si staret celum localiter, multe essent virtutes et lumina que non communicarent *e)* se omnibus inferioribus cito, et corrumpe[re]ntur res quedam per intemperantiam habendam [caloris] atque frigoris, et similiter siccitatis et humiditatis. Ideo ergo circumfertur celum secundum locum iugiter ut quilibet celestium corporum cuiuslibet parti rerum inferiorum suam communicet virtutem, et ut qualitates active et passive inferioribus temperato quodam modo sese compatiantur, et res non cito corrumpantur per nimiam distantiam unius earum.

Ergo quando queritur utrum corpora inferiora *f)* naturaliter mota moveantur a motu corporum celestium, si hoc referat ad alterationem quam habent ex influentia corporum celestium, puto dicendum esse quod sic proprie et per se loquendo. Si autem referatur ad motum localem celestium corporum, non puto hoc esse verum nisi accidentaliter ; motus enim influentie proprie respicit esse, agere et moveri, [*f.* 250^{b}] inferiorum motus vero localis eorumdem continuationem vel ad sibi ordinatum productionem.

Ex hiis patet quorum naturalium motuum causa sit motus corporum celestium, et quorum non, et quomodo sit non.

---

a contingit : contingunt ‖ *b* motu : motuum (?) ‖ *c* et active *bis in ms.* ‖ *d* confcom (?) ‖ *e* localiter... communicarent *bis in ms.* ‖ *f* inferiora : celestia

[III]. De tertio notandum est de motu corporum celestium opinio. Quidem enim ponunt, sicut Aristoteles et alii philosophantes nonnulli [1], quod corpora celestia sunt animata, vitam animalem habentia, et habent de potentiis anime rationalis intelligentiam per quam noverunt primi principii voluntatem, et motionem in loco per quem satagunt implere Dei voluntatem quam vident, secundum quod motu suo conservent res et continent generationem et generabilium esse limitatam (?). Isti ponunt corpora celestia [moveri] spiritibus qui sunt eorum anime, sicut homines moventur a suis spiritibus.

Alii ponunt illa corpora moveri spiritibus angelicis qui ita regunt et movent ea que non sunt eorum actus aut forme.

Tertii ponunt quod sicut corpora gravia et levia moventur a propriis inclinationibus et ponderibus *a)* ad loca ubi quiescant, sic corpora celestia sibi naturalibus inclinationibus quasi ponderibus moveantur in loco circulariter ad conservationem corruptibilium ne cito pereant et deficiant. Inde est quod quedam moventur ab oriente in occidentem proprio motu, quedam vero ab occidente in orientem, et quedam excente et quedam concente, et quedam uno modo quedam alio modo, secundum multimo dam diversitatem motuum qui apparent in celestibus. Unicuique enim stelle vel orbi indidit Deus inclinationem quasi proprii ponderis ad motum quam peragit, ut ex multorum motuum correlata proportione una fiat sufficiens conservatio generis et generabilium usque ad tempus perinfinitum. Et sic gravium pondera et levium movent *b)* ipsa regulariter nec exorbitare permittunt, ita est de ponderibus singulorum corporum celes tium et ipsis corporibus.

Quando ergo queritur utrum ministerio angelico moveantur corpora celestia *c)*, si angeli excipiantur proprie sicut nos catholici loquimur, scil. spiritus rationales nec corporei nec corporibus unibiles, patet quod tenentes primam et ultimam opinionem dicerent quod non. Quod sic et illi vere docere quomodo illa corpora non moveantur violenter, et qua natura uniuntur (?) angeli motores corporibus motis, quia nos ponimus angelos non esse naturaliter corporibus unibiles.

De hiis opinionibus nota quod prima est philosophica et confulcitur ratione, quia cum illa corpora videantur esse vivis corporibus digniora vitam debent habere digniorem [2]. Secunda nec est philosophica, nec memini eam esse ab aliquo sanctorum approbatam tanquam veram et certam. Tertia rationabilis est, nec philosophica carens ratione, que satis sufficit parvitati ingenii mei. Concedo tamen quod sunt angeli rectores et gubernatores [tam] superiorum quam inferiorum mundi partium, quorum ministerio nutu Dei stetit sol contra Gabaon [3], et retrocessit *d)* sol in horologio Achaz [4], et facta est eclipsis sol[is] in plenilunio, faciente Domino, et que-

a sicut... ponderibus : *bis in ms.* ‖ *b* movent : novent ‖ *c* celestia : *bis in ms.* ‖ *d* retrocessit : rerossit.

1. Sur cette opinion et ses variantes, cf. S. THOMAS, *De Pot.*, q. 6, a. 6 ; S. BONAVENTURE, *In II Sent.*, d. 14, p. 1, a. 3, q. 2.

2. Argument classique des tenants de cette opinion. Cf. S. THOMAS, *De Pot.*, q. 6, a. 6, obj. 13.

3. *Josue*, 10, 12 : Sol, contra Gabaon ne movearis.

4. *Eccl.*, 48, 26 ; 4 *Reg*, 20, 11.

cumque sunt similia. Similiter et in elementis et elementatis multa fiunt per eos mirifica quando Dei nutus hec insinuat facienda.

Ex predictis patet quod in secunda questione absque errore dici potest scil. quod pondera naturalium inclinationum, vel forsan spiritus, movent corpora celestia, et eorum motus,cum influentia luminis et virtutis *a)*, est *b)* causa omnium motuum naturalium in elementis et elemen[ta]tis, et continuationis et conservationis debite tam *c)* ipsorum corporum elementarium quam et elementatorum, quam virtutum activarum et passivarum [f. 250^{c}] et actionem et motum ipsorum.

QUESTIO III^{a}

Tertia questio *est an angeli sint motores corporum celestium.*

Ad quod existimo jam satisfactum esse, quia rationabiliter poni [tur] quod non moventur illa corpora a spiritibus, sed instinctu propriorum ponderum. Et si ponentur moveri a spiritibus,aut ponitur quod ipsi animent ipsa corpora, ita ut sint actus et forme, et tales spiritus non dicimus angelos, proprie loquendo, sicut nec animas humanas ; aut ponitur quod non animent, sed sint motores tantum, non actus vel forme ipsorum.

Ego autem in hac diversitate magis commendo opinionem primam, minime autem ultimam. Et hoc dixerim sine prejudicio perspicacius intelligentium ; nec expedit in tam ambiguis aliquid per contentionem asserere si ita opinatur ut sit veritas catholica semper salva.

QUESTIO IV^{a}

Quarta questio *est an* [*in*] *fallibiliter sit probatum d) angelos esse motores corporum celestium apud aliquos.*

Responsio : Non. Quando enim sunt circa idem diverse opiniones rationabiles, quarum nulla perfectam forsitan habet demonstrationem, nulla potest infallibiliter probari ; unaqueque enim opinionum proprias habet positiones, et ille que sunt unius opinionis contradicunt positionibus aliorum. Quia ergo perfecta demonstratio positiones habet quibus contradici non habet propter sui evidentiam, sicut est illud : Omne totum est majus sua parte, constat quod non est [in]fallibilis probatio ubi plures sunt circa idem opiniones probabiles. Sic autem est in proposito.

Verumtamen philosophi habuerunt quasdam suppositiones rationabiles in hac materia, sicut patet per Platonem in Timeo, et per Aristotelem in libro Celi et Mundi [et] »in Metaphysica [1] ; quibus susceptis infallibiliter probatur quod illa corpora sint animata spiritibus sempiternis intellectualibus. Quia tamen catholica positio *e)* ponitur contraria positionibus eorum non reputo illorum probationes esse infallibiles.

---

a virtutis : virtutés ‖ *b* est : et ‖ *c* debite tam : debitebitam ‖ *d* probatum + an ‖ *e* positio : catholice positioni.

---

1. Aristoteles, *De caelo et mundo*, II, 8 ; *Met.* XII, 8, 1073 a 32 ss., 1074 a 18 ss. — Sur cette interprétation médiévale de Platon et d'Aristote, S. Thomas, *De Pot.*, q. 6, a. 6, corp. in med. Historiquement, elle appellerait des réserves. Cf. P. Duhem, *Le système du monde* t. V (Paris, 1917), p. 355.

Igitur secundum philosophos et eorum sequaces qui eorum positiones inconcusse sustinent, infallibiliter probatur quod celestium corporum motores sunt spiritus intellectivi, non tamen angeli, secundum quod catholici de angelis loquntur. Simpliciter tamen et absolute non est hoc infallibiliter probatum.

QUESTIO V[a]

QUINTA QUESTIO *est an infallibiliter sit probatum angelos esse motores celestium corporum, supposito Deum non esse immediatum motorem illorum corporum.*

Responsio. Ex precedentibus patet quod Deus non est immediatus motor corporum secundum locum, nec *a)* est necesse ponere angelos esse corporum illorum motores ; unde nullatenus sequitur si Deus non movet illa corpora immediate, quod angeli ea moveant, nisi suppositis hiis duabus positionibus secundum tale sint angeli (?) Ego autem in neutra positione (consentio ?) cum eis ; unde mihi in nullo probatum est angelos esse celestium corporum motores, quamvis Deus illa non moveat immediate.

Et suppono quod omnes tales questiones ad motum illorum corporum pertineant qui est circularis et usitatus ad distinguendum dies et annos et cetera tempora et *b)* ea que sunt tempori subjecta. Non enim agit modo de mirificis effectibus quos Deus per se vel per angelos facit in *c)* corporali creatura.

QUESTIO VI[a]

SEXTA QUESTIO *est an omnia inferiora naturaliter in esse deducta per viam motus reguntur per angelos mediantibus* [*motibus*] *corporum celestium.*

... Omnia *d)* inferiora naturaliter in esse deducta per viam motus, ut sunt vegetativa et sensitiva *e)* et alia elementata atque elementa, reguntur in suis actionibus naturalibus a corporibus per motum eorum. Et per reginem [*f. 250[d]*] intelligo informationem, directionem, et conservationem ; per motum vero non solum localem circuitionem, sed et influentiam luminis et virtutis. De quibus in secunda questione supra (trac)tatum est. Quod autem istud regimen fiat per angelos non est ponendum [nisi ab his] qui ponunt angelos esse motores corporum celestium ; ipsi enim habent ponere quod angeli movent et regunt immediate corpora celestia, et quod ipsa corpora per motum et influentiam suam movent et regunt inferiora naturaliter in esse deducta in suis naturalibus.

QUESTIO VII[a]

SEPTIMA QUESTIO *est an omnia inferiora que naturaliter in esse deducuntur, per angelos fiant mediantibus motibus corporum celestium, secundum quod facere attribuitur causis naturalibus, id est educantur f) de potentia in actum.*

---

a nec : non ‖ *b* + salva ‖ *c* in : est ‖ *d* omnia : alia. *Ante illam dictionem, in ms. est aliqua vox quam legere non potuimus* ‖ *e* vegetativa et sentitiva: vegativa consentiva ‖ *f* educantur : reducantur.

Responsio. Nihil aliud intelligo per istam questionem nisi illud, scil. angeli deducant de potentia in actum per motus corporum celestium omnia inferiora que naturaliter in esse ducuntur. Et huic questioni est uno modo satisfactum per proximam responsionem, paucis adjectis ; illa enim que in suis actibus naturalibus reguntur per motus corporum celestium, et de potentia in actum ducuntur per motus eorumdem, cum per motus corporum celestium generalis est causa in omni talium regimine et eductione.

Notandum est quod in omnibus inferioribus naturaliter in esse deductis propter virtutem quam influunt corpora celestia, sunt quedam virtutes proprie, quibus immediate reguntur in agendo *a)* et habent singula vigentes proprios in naturis suis convenientes, quibus educuntur de potentia in actum. Regitur enim grave, dum discedit (?) medium, per suam gravitatem, licet hoc non faciat absque adiutorio influentie celestis ; similiter planta, dum augetur, regitur potentia augmentativa que sibi inest, licet virtus celestis super infusa coadjuvet ; similiter homo generat hominem, et omnino similiter simile ; nec sufficit sola virtus celestis.

Quando ergo dicitur quod inferiora naturaliter in esse producta educun-t[ur]de potentia in actum, et postea reguntur in suis actionibus per virtutem corporum celestium, nullo modo intelligimus excludi proprios et particulares agentes in suis eductionibus, nec proprias virtutes et particulares que insunt [et] in agendo regunt. Quod autem talis naturalium eductio de potentia ad actum ad angelos pertineat, ipsi sibi habent ponere qui ponunt ipsos esse corporum celestium motores, sicut proximo dictum est de regimine.

QUESTIO VIII[a]

Octava questio *que est an ordine nature faber possit movere manum ad malleum sine angelico ministerio corpora celestia movente.*

Respondeo dicendum quod [cum] dicitur *ordine nature*, non intelligo aliud [quam] an superesset in fabro potentia *b)* movendi manum, si hec duo *c)* sibi deessent scil. motus corporum celestium et eorum motores angeli.

Videtur autem mihi quod non exigitur movere angeli cum in aere... (?) sicut pluries supra dixi. Utrum autem requiratur motus corporum celestium, distinguo. Quamvis enim cessarent moveri localiter, existimo tamen quod nunquam *d)* diu posset faber se movere, dummodo non cessaret influentia corporum celestium ; si autem cessaret motus corporum, pariter cessaret omnis influentia luminis et virtutis *e)*. Existimo tamen quod quam cito cessaret, ab illis inferioribus *f)* naturaliter agentibus tollitur illa influentia, statim cessarent virtutes active et passive corporum ; unde, posita tali substractione motus celi, faber ,nec aliud agens, manum vel aliud organum movebit. Creditur enim influentia celestis se habere ad elementa et elementata et actiones corporum sicut se habet influentia cordis ad actionem vite in aliis [*f.* 251[a]] membris, et influentia spiritus [sen]-sitivi a cerebro ad cetera *g)* membra vivificanda, et influentia spiritus mo-

---

a n agendo *bis in ms* ‖ *b* potentia : natura ‖ *c* duo : dico ‖ *d Videtur* nunquam *delendum, ad cohaerentiam sensus* ‖ *e* virtutis : virtutibus ‖ *f* inferioribus : inferioris ‖ *g* cetera : creata.

tivi ab eodem [ad] membra movenda ; in quibus omnibus quam cito deest influentia primi principii corporalis, deest effectus influentie in ceteris. Posset ergo faber movere manum ad malleum posito quod angeli non moveant celum, et hoc in duratione sue perpetuitatis ; posset etiam movere manum ad malleum aliquando simpliciter, licet forsitan non cum multa duratione, absque motu locali celestium corporum ; sed non posset hoc facere influentia eorum omnino subtracta.

QUESTIO IX[a]

NONA QUESTIO *est an ordine nature faber posset movere manum ad aliquid operandum sine angelico ministerio movente corpora celestia.*

Responsio ad istam sicut ad proximam. Idem enim est iudicium de motu manus ad malleum et motu eius ad aliquid operandum.

QUESTIO X[a]

DECIMA QUESTIO *est an omnia beneficia exteriora naturaliter de potentia in actum deducta habeamus per angelos moventes corpora celestia.*

Responsio. Omnia naturaliter de potentia in actum deducta *a)* per motum corporum celestium educuntur, ita quod motus eorum conservat eorum influentiam, et quod illa influentia non solum intelligatur... (?) sed conservando virtutes proprias in singulis eductis.

Sed quod motus ille celestium corporum ab angelis motoribus fiat, quia nescio, asserere nolo. Et quia talis positio michi [videtur] irrationabilior ceteris, ideo minus ei consentio.

QUESTIO XI[a]

UNDECIMA QUESTIO *est an propter predicta beneficia que habemus per angelos, eos revereri debeamus.*

Responsio. Hic manifeste supponitur quod angeli sunt motores corporum celestium, quoniam supponitur quod per ipsos habemus predicta beneficia, tum quia nobis benefaciunt pleraque ipsorum, tum quia ex ordine munificentie divine nobis prestita sunt in ministerium et subsidium. Suppositio ista non est michi rata, et ideo pro talibus beneficiis non videtur michi reverentia angelis exhibenda, sed Deo. Qui vero ponunt angelos esse celestium corporum motores bene debent eos revereri pro tali ministerio angelico et beneficio, magis tamen Deum, qui ad hoc eos ordinavit secundum opinionem eorum. Sed licet pro talibus beneficiis rerum naturalium non debetur angelis reverentia secundum quod michi probabilius videtur, tamen multam et pro multis aliis eis debemus reverentiam ; primo [propter] majorem cum Deo familiaritatem ; secundo propter statum excellentiorem, multo enim plus habundant virtutibus et scientia quam nos ; tertio propter beneficia [et] ministeria, quorum quedam aliquando percipiuntur visione corporali, ut eductio Petri et Johannis de carcere, solutio Petri de carcere, et similia, quedam autem a missione spirituali sive ymaginaria, ut patet in

a + per moducta.

visione Petri de lintheo submisso de celo cum quadrupedis et reptilibus, etc. et in visionibus Ezechielis et Johannis in Apocalypsi ; quedam visione intellectuali, ut quando Dei nutu angeli humanos interius illuminant ad intelligendum quod non intellexerunt, sicut Joseph illuminatus est intellectu sompni pharaonis, et Daniel ad exponendum visiones Nabuchodonosor ; illa vero que pharao et Nabuchodonosor viderant visione spirituali et exposuerunt Joseph et Daniel visione intellectuali. Et ad istius genus adiutorii et visionis [*f. 251*^{b}] pertinere possunt plura que locutus est angelus in Zacharia de quo ipse propheta testatur quod in eo angelus sit locutus. Et illud Isaie, [cap.] 40, [v. 2] : Loquimini ad cor Ierusalem et advocate eam, et hoc est verbo, congrue intelligitur angelica inspiratio ad consolandum per visionem intellectualem. Ad illud spectat etiam expositio angelica de resurrectione ossium mortuorum facta Ezechieli, et similia. Pro huiusmodi igitur beneficiis magnam debemus angelis reverentiam, et pro multis aliis que longum esset enarrare.

QUESTIONES XII^{a}-XV^{a}

Duodecima questio *est* [*an*] *angeli qui movent corpora celestia mediantibus motibus corporum celestium sint factores omnium animalium irrationabilium, que moventur vel vivunt tam in mari quam in terra, naturaliter in esse productorum secundum quod facere attribuitur causis naturalibus, id est sint* [*de*] *potentia in actum eductores. a)*

Tertia decima questio *est an angeli moventes corpora celestia mediantibus motibus corporum celestium sint factores omnium terre nascentium naturaliter in esse productorum* [*secundum*] *quod facere attribuitur causis naturalibus, id est sint de potentia in actum eductores.*

Quartodecima questio *est an angeli moventes corpora celestia mediantibus motibus illorum sint productores omnium metallorum naturaliter in esse productorum, id est sint de potentia in actum eductores.*

Responsio. Iste quatuor questiones unum habent intentum, licet de rebus diversis, et unam responsionem. Intellectus talis est, scil. utrum angeli qui movent corpora celestia educant, per motum illorum corporum, de potentia in actum corpora humana et corpora animalium et plantarum et metallorum naturaliter factorum. Quod additur hec determinatio : *naturaliter factorum*, vel *in esse productorum*, est propter corpora primorum hominum, et Salvatoris, et omnium animalium que non possunt per solum [motum (?)] corporum celestium fieri, sed oportet quod propagentur per similia et dissimilia ; in specie horum enim prima individua verbo Dei producuntur in esse, et ideo non [naturaliter (?)] sed magis miraculose quia supernaturaliter. Plantarum etiam et metallorum multa producuntur *b)* in esse per artem non tamen sine adminiculo nature.

Angelos movere celos, quamvis supponatur in istis questionibus, nec intelligo nec asserere nolo.

---

a Omittitur, propter redactionis identitatem, questio quedam (manente tamen recta computatione ulterioris questionis XVI) : An angeli qui movent corpora celestia mediantibus motibus corporum celestium sint factores omnium corporum humanorum naturaliter in esse productorum secundum quod... *etc* || *b* producuntur : producunt.

Responsio autem harum questionum eadem debet esse cum responsione septime questionis superius posite ; illa enim est generalis ad omnes istas.

Et notandum quod omne *a)* quod fit aut fit a natura, aut ab arte, aut a casu aut a fortuna. A natura vero fiunt aliquando substantie, aliquando accidentia, ex homine (?) aut ex diversis in specie, u ex mulo et asina, et a contrario, aut putrefactione ,sicut multa verminum genera. Et hec omnia generantur a convenienti natura et naturaliter. Accidentia vero aliquando generantur a convenienti ut calor a motu, egritudo ab humore noxio ; semper tamen fiunt *b)* naturaliter quando fiunt a natura ; quando vero fiunt ab arte fiunt a convenienti, sed non proprie in natura sed in natura immutabili (?). Que vero fiunt a *c)* fortuna, non fiunt a convenienti, ut lesio a casu *d)* lapidis, solutio pecunie ex occasu creditoris. Cum ergo ad presens loquamur de hiis que fiunt a natura et naturaliter, notandum quod in omnibus talibus generale agens est celum [quod] per virtutes luminares influit in rebus inferioribus. Et est generale conservans et regens in omnibus talibus per motum circularem et virtutem *e)* predictam quam influit. Unumquodque tamen et immediatum et proprium agens habet quo producitur in esse, non [*f. 251*c] tamen absque adjutorio virtutis corporis que qualificat et alterat omnia corporalia que intra celi ambitum continentur.

QUESTIO XVIa [1]

Sextadecima questio *est an angelus habeat virtutem infinitam* [*inferius*] *f)*

Responsio. Dicendum est quod infinitas [duplex est], scilicet intensionis et durationis. Prima solius Dei est, cujus magnitudinis non est finis, ut in sapientia nec in bonitate. Nihil autem creatum talem potest habere infinitatem ; quicquid enim ex nihilo procedit in numero, pondere et mensura constitutum est, et ideo creatos limites potentie et bonitatis *g)* habet. Preterea nihil creatum eterno potest equiparari in immensitate potentie, que soli eterno inest ; nec creatura enim (?) operari potest ; et proinde nihil potest angelus creare nec aliquid facere quod spectet intensionem infinitam secundum quod hujusmodi.

Secunda infinitas, scilicet durationis, bene convenit angelis et aliis forsitan creaturis que immediate verbo Dei ceperunt esse. Hoc tamen ex se non habent, sed ab illo qui verbo virtutis produxit universa *h)* ; sicut enim non potest aliquid *i)* de puro nihilo prodire in esse nisi per potentiam infinitam, sic nihil post creationem in esse durare nisi per potentiam eamdem ; cum enim esse perseverans amplius sit quam esse absolute, liquet quod sine potentia infinita superstante non potest esse perseverare, quia ipsum... esse quod unius est quam perseverans esse sine ipsa potest prodire

---

a omne : omnes ‖ *b* + tamen ‖ *c* a : et ‖ *d* casu : causa ‖ *e* virtutem : virtutum ‖ *f* *Nota hic deficere verbum* inferius, *quod supplendum est, quia totum pondus questionis fert* ‖ *g* bonitatis : bonitas ‖ *h* produxit universa : procedit diversa ‖ *i* aliquid : aliud.

---

1. Nous sommes toujours dans le même cycle de problèmes, et en dépendance des mêmes sources. S. Thomas, *In II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 2, ad 2, indique la proposition du *De causis* qui fixe l'origine et l'esprit de notre question.

per quicquid de nihilo est in esse per mutationem capit esse ; sed tale non esse ex sua virtute mutabile, et ideo quantum de se est ad non esse tendit, unde procedit nisi per virtutem eternam que non mutatur nec mutari potest.. (?).

Sane quod in questione dicitur *inferius*, ambiguum videtur. Aut enim inferius et superius considerantur in ipso angelo, aut in respectu aliarum naturarum. Si in ipso angelo notentur, non intelligo verbum, nisi forte creatio angeli dicatur superius, et esse ejus duratio *a)* inferius, quasi esse et permanens esse ejus imaginetur ut descensus, cum potius vice versa diceretur. Isto ergo modo habet infinitatem durationis inferius. Si notetur hic superius et inferius comparatio ad alias naturas, constat quod ad superius angeli spectat natura divina, ad inferius ejus natura corporalis ; unde non[est] aliud [ac] querere utrum angelus habeat potentiam infinitam in corporalibus rebus, et erat tunc intellectus : an possit in rebus corporalibus aliquid efficere quod non potest exire in esse nisi per potentiam infinitam cuiusmodi pro certo est creature, et nisi solvat res creaturas in esse, ostensum est quod talem potentiam non habet angelus.

Sed videtur posse [queri] non irrationabiliter utrum ad superius habeat potentiam infinitam. Si enim angelus contemplando eternam sapientiam intelligit omnia que Deus [intelligit], et omnes rationes ideales sive causales que sunt in eo *b)*, cum ille sint infinite, ejus non est finis, restat quod angelus habeat potentiam infinitam simul intelligendi, quod non posse fieri nisi [per] potentiam infinitam ; et si quodlibet causatorum [et] causabilium et quelibet rationum idealium cognita operantur *c)* ad dilectionem, videtur quod ex cognitione infinitorum sequitur infinitas dilectionis ; et si sic, erunt intentione infinita in angelo tam ad intelligendum [quam ad diligendum], quia iste rationes non procedunt de infinitate durationis.

Respondendum quod utrum angelus beatus intelligat omnia que Deus, questio est alias disputanda et determinanda ; verumtamen dato quod intelligat omnia que Deus, non tamen sequitur, concesso quod Deus intelligat infinita, quod angelus [*f. 251*[d]] intelligat infinita, quia forma argumentandi est secundum fallaciam figure dictionis ; *omnia* enim, vel *omne*, in prima *d)* propositione distribuit pro hiis que dicunt quid, sed infinita que assumunt in minori propositione dicunt quantum vel quale ; exempli causa : Quos vidisti heri, hodie vides ; heri vidisti X., ergo vides X., non valet, quia commutatur in quantum ; similiter. Quod vidisti heri, hodie vides ; sed heri vidisti jocundos, ergo hodie vides jocundos. Infinitas autem ratione intellecte quantitatis dicitur quantum, ratione interminationis quale.

Deinde, dato quod angelus contemplando Deum intelligat infinita, non tamen sequitur quod infinitus [sit] intellectu. Si sic arguatur : Intellectus est infinitus qui infinita intelligit *e)*, sed intellectus angeli contemplantis Deum intelligit infinita, ergo est [in]finitus, distinguenda est prima propositio ; est enim videre infinita duobus modis, scil. finite vel infinite ; finite videntur ab intellectu finito *f)*, et hoc est non circumcapiendo nec commensurando, scilicet toti infinitati, sed per modum quemdam privationis finis ; intelligimus enim [in]finitum, et hoc constat ex[eo] quod multa vera de illo definimus..., intelligo facere nec possemus. Intelligimus etiam Deum

---

a ejus duratio : ejus duo duratio (?) || *b* eo : ea || *c* operantur : operationem || *d* prima propria || *e* intelligit : intelligitur || *f* finito : infinito.

infinitum, alioquin enim non probaremus nec ratione perciperemus ; sed iste intellectus est per privationem finis ; quantum enim dilataverit intellectus noster super infinitum, non apprehendit finem, et per hoc cognoscit illud esse infinitum. Sic igitur intellectus noster et angelicus infinitum capiunt, sed finite *a)* ; infinite autem capiuntur ab intellectu divino, quia ejus intellectus infinitus *b)* comprehendit et concipit intellecta sua infinita et commensurat se illis. Et si dicit : Quod circumcapitur est finitum, [...] quia infinitum infinito potest commensurari. Exemplum accipe potius : Pone lineam rectam infinitam cum latitudine aliqua ; oculus recipiens videbit lineam infinitam, sed non circumambit visio ejus extrema linee, et ideo finite videbit infinitum ; rectitudo vero linee extendit sed per lineam... Item intellectus angelicus videret infinita et sapientia divina infinita ita extenderet se commensurando cum infinite..., quod esse non potest. Non tamen sequeretur quod esse[t] infinitus intensione ; infinitas enim multitudinis aut extensionis *quantum* dicit, sed infinitas intensionis dicit *quale*, et a *quanto* ad *c) quale* fit mutatio predicamenti, ut : Quodcumque heri vidisti, hodie vides, heri vidisti tristes, ergo vides tristes.

Ex [his] manifestum est quod angelica dilectio non erit intensione infinita propter aliquam infinitatem intelligentie ejus.

QUESTIO XVII[a]

Decima septima questio *est an angelus possit movere totam molem terre usque ad globum lune, si quando moverit vel moturus d) sit.*

.....

QUESTIO XVIII[a]

Decima octava questio *est an angeli moventes corpora celestia sint de ordine virtutum.* f. 252[a].

.....

QUESTIO XIX[a]

Decima nona questio *est* [*an*] *illud Ecclesiastes e)* [*1, 6*] : In circuitu pergit spiritus, *sic exponi possit* : *Spiritus, puta angelicus, pergit in circuitu* [*celi, et pergendo celum movere facit in circuitu*][1]. f. 252[a].

Responsio. Qui ponunt spiritus esse motores corporum celestium possunt non inconvenienter sue positioni aptare, et potissime philosophi qui ponunt illa corpora esse animata, et vitam habentia, ut superius tactum est. Huic concordat Glossa super eumdem locum, recitans positionem philosophicam, non asserendo illam ; et sic potest intelligi verbum illud Salomonis, scil. quod spiritus intelligatur qui secundum philosophum spirat solem, animat et movet *f)*.

---

a + et ‖ *b bis in ms* ‖ *c* ad : et ‖ *d* moturus : mortuus ‖ *e* Ecclesiastes : Ecclesiasticas ‖ *f Quae verba intelligentur si referantur ad glossam* [*Hieronymi*] *quam citant* : «...Ipsum solem spiritum nominavit [Salomon], quod animet et spiret et vigeat».

1. Ce texte de l'Ecclésiaste, I, 6, avec la glose (empruntée au commentaire de S. Jérôme) qui l'accompagne, était l'une des « autorités » classiques en faveur de l'animation des astres par les anges. Cf. S. Thomas, *De Ver.*, q. 5, a. 9, ad 14 ; *De Pot.*, q. 6, a. 6, ante finem.

QUESTIONES XX[a]-XXII[a]

Questio vicesima *est an, si motus celi cessaret, ordine nature omne ferrum in elementa* [*in*] *instanti resolveretur.*

[Vicesima prima] questio *est an, si motus celi cessaret, ordine nature totus* [*mundus*] *quantum ad omnia ejus elementa corruptibilia* [*in*] *instanti resolverentur.*

Questio vicesima secunda [*est*] *an, si motus celi cessaret, ordine nature, omne corpus inferius elementatum corruptibile in elementa in instanti resolveretur.* f. 252[b].

.....

QUESTIONES XXIII[a]-XXIV[a]

Questio vicesima tertia *est an, si non esset lux stellarum, ordine nature omnes homines corruptibiles morerentur.*

Vicesima quarta questio *est an, si non esset lux stellarum, ordine nature omnia animalia irrationabilia corruptibilia in instanti morentur.* f. 252[b].

.....

QUESTIONES XXV[a]-XXVI[a]

Questio vicesima quinta *est an post diem judicii omnia corpora bonorum sint incorruptibia per naturam, quia cessabit motus celi qui est causa corruptionis.*

Vicesima sexta questio *est an post diem judicii corpora malorum* [*sint incorruptibilia... causa*] *corruptionis.* f. 252[c-d], 253[a-b].

.....

QUESTIO XXVII[a]

Vicesima septima questio *est an damnati in suis corporibus* [*in*] *inferno sentiant penam a) ignis per apprehensionem speciei ignis ejusdem per modum afflictivum et lesivum* f. 253[b].

.....

QUESTIO XXVIII[a]

Vicesima octava questio *est an sententia quam Christus dicet in judicio : Venite benedicti, etc., sit corporalis vel spiritualis.* f. 253[b].

.....

QUESTIO XXIX[a]

Vicesima nona questio *est an Christus non* [*venit*] *tollere nisi originale peccatum principaliter seu principalius inter omnia* [f. 253[c]] *peccata que tollere venit.* f. 253[c].

.....

---

a penam : penes.

QUESTIONES XXX[a]-XXXI[a]

TRICESIMA QUESTIO *est an nomina sanctorum scripta sunt in celis materialibus ad honorem sanctorum.*

TRICESIMA PRIMA *questio est an nomina impiorum* [*in*] *inferno existentium digito Dei scripta sunt in terra ad vituperium eorum.* f. 253[c].

.....

QUESTIO XXXII[a]

TRICESIMA SECUNDA QUESTIO *est an infernus sit in centro vel circa centrum terre.* f. 253[d].

QUESTIO XXXIII[a]

TRICESIMA TERTIA QUESTIO *est an licet disputari an anima Christi sit ex traduce, determinando quod est verum.* f. 253[d].

QUESTIO XXXIV[a]

TRICESIMA QUARTA *questio est an illud verbum Philosophi,* De animalibus, *lib. XVI* [1] : « *Corpus spermatis, cum a) quo exit spiritus, qui* [*est*] *virtus principii anime, est b) separatum a corpore* [*et*] *est res divina, et talis dicitur intellectus* », *sic possit exponi vel debeat, id est* : « *Ille spiritus* [*seu*] *virtus formativa dicitur intellectus per similitudinem, quia sicut intellectus operatur sine organo, ita et illa virtus* [2] ».

Responsio. Verbum Philosophi predictum bene posset exponi predicto modo, sicut circumstantia illius passus concordaret. Puto tamen [*f. 254*[a]] quod non debeat exponi, quia tenor totius passus videtur aliam pretendere sententiam. Videtur enim michi quod tractet ibi Philosophus de potentiis naturalibus humane *c)* anime quomodo veniant in esse, cujus sententia, nisi fallar, talis est quod vegetativa [et] sensitiva educuntur de potentia seminis opere nature, sed intellectiva exterius venit opere divino, que conjuncta aliis naturaliter eductis unam *d)* efficit animam, per modum quo ex quadrangulo qui in veritate continet duos triangulos, si addatur ex aliqua parte ejus triangulus *e)*, erit unus pentagonus, et sic erit in una:

---

a cum : est ‖ *b* est : cum ‖ *c* humane : humana ‖ *d* unam : viam ‖ *e* triangulus triangulis

---

1. La citation est faite selon le texte et la computation de la version arabe-latine, où tous les livres zoologiques d'Aristote étaient classés sous le titre commun *De Animalibus*. Il s'agit du *De gener. anim.*, lib. II, c. 3, 737 a 7-10. — Nous avons corrigé le texte inintelligible de notre ms. selon la reprise faite dans la réponse et selon le texte établi ci-dessus, par J. Destrez, dans la question identique (n. 26) de la lettre au lecteur de Venise. — L. DITTMEYER a édité la version gréco-latine des livres I-II, 3 : *G. Moerbekensis translatio commentationis Aristotelicae De generatione animalium*, Dillingen, 1915.

2. Comme l'indique S. THOMAS, dans sa réponse à la question identique (n. 26) du lecteur de Venise, cette interprétation du célèbre texte d'Aristote sur la genèse de l'âme est celle d'Averroès, le « Commentateur », sur *VII Metaph.*, 1034 a 30, edit. Venise, 1562, fol. 180[a].

figura substantialiter res trianguli cujus unus angulus exterius advenit et quatuor intra fiunt [1].

Sic, utcumque intelligatur sententia Aristotelis in proposito, docet exitum vegetative et sensitive in esse per hunc modum. Dicit enim quod in corpore hominis, et in qualibet parte etiam superfluitatis ejus, est simul calor solis *a)* et calor animalis ; unde cum corpus spermatis, secundum ipsum, sit superfluitas cibi alterata *b)* (quod forsitan est intelligendum non de totalitate *c)*, sed de majori parte in quantitate), in illo corpore, scil. spermatis, simul [sunt] calor solis et calor animalis. Et secundam hoc *d)* dicit : Est ibi principium vite, scil. in ipso semine, quod intelligo non esse cibum alteratum, sed aliquid decisum a natura parentum, quod spectat ad substantiam fetus, et per calorem solis vitalem ex sole et aliis luminaribus celestibus ibi..., qui confortat calorem animalis et perficit ad usum rectum nature in formatione fetus et vegetative atque sensitive productione [2] ; et in ipso corpore spermatis, simul cum sentire, exit spiritus qui est virtus ad producendum principium anime. Et dicit *e)* spiritum corporalem aptum per duos calores predictos ad producendam potentiam vegetativam, per quam cibetur et nutriatur conceptum, et postea sensitivam qua vivificetur ; quo completo jam aptum est conceptum ad humanam perfectionem. Tunc ab extra divinitus datur potentia rationalis, ut videtur secundum ipsum.

Iste igitur est ordo : deciditur a massa *f)* quoddam modicum quod est essentialiter semen et principium concepti, sed major pars in quantitate est de superfluitate cibi alterati ; et hoc simul deciditur tanquam mollimentum seminis ad custodiam propter fragilitatem ; et ista major [pars] que de cibo venit forsitan pro parte ejus transit in alimentum seminis [vel] forte corrumpitur et evanescit, quando incipit semen perfici commixtione duarum naturarum et a sanguine menstruo. In hoc etiam spermate simul cum semine deciditur spiritus ille corporalis, de quo dixi. Et istud corpus spermatis totum calet calore *g)* duplici, ut predixi. Ergo ille per calorem, et calor per spiritum, distinguit partes in semine et distinctas effigiat *h)* antequam cibetur educens de potentia intima concepti vegetativam, per quam nutriatur et augeatur. Effigiando vero partes, simul disponit ad sensum, producens pariter potentiam sensitivam, et exit ista de interioribus materie prius disposite per vegetativam. Et hec forma sensitiva... ultima est et potissima in operibus omnibus *i)* que de elementis et elementatis produci possit ; intellectiva vero potentia de super hiis immititur *j)*, conjungitur sensitive immediate, et per ipsam vegetative et toti corpori. Ista,

---

a bis in ms. ‖ *b* alterata : altera ‖ *c* totalitate : dote ‖ *d* + aut (?) ‖ *e* dicit: dice ‖ *f* deciditur a massa quoddam modicum : decidetur quodam massa quodam modicum ‖ *g* calore : calorem ‖ *h A verbo* effigiare, *non* effingere ‖ *i* potissima... omnibus : potissima in operibus potissima in omnibus nec est potissima (*Sic* !) ‖ *j* immititur : immitatur.

---

1. C'est la comparaison classique, empruntée à Aristote, *De Anima*, lib. II, c. 3, 414 b 31 : « Ut in tetragono quidem trigonum est, in sensitivo autem vegetativum ». Cf. S. Thomas, Ia q. 76, a. 3, in fine ; *Qq. disp. de Anima*, a. 2, obj. 8; Albert le Gr. *In II de Anima*, tr. 1 (Ed. Borgnet, V, 211).

2. C'est la théorie d'Averroès sur le rôle des trois chaleurs, «elementaris, animalis, celestis», agissant de concert au service de la «virtus formativa» Ce texte d'Averroès, déjà cité, est repris par S. Thomas, *In II Sent.*, d. 18, q. 2, a 3, corp in fine.

ut puto, est sententia Aristotelis [in] passu unde predicta verba accepta sunt.

In verbis autem premissis unde questio fiebat, si conjungantur hiis que immediate secuuntur, videtur dari differentia inter spiritum illum corporalem, dispositum ad vegetativam inducendam et sensitivam, et intellectum, in hoc scilicet quod spiritus corporeus exiens cum corpore spermatis, deciso a corpore animalis, est virtus [*f. 254*^{b}] principii vite, ut intelligatur principium vite illud quod primo inducitur et ab intra producitur, scilicet vegetativa et sensitiva. Spiritus autem ille *a)* dicitur virtus principii vite, quia natura ipso utitur ad principium vite producendum. Intellectus vero res divina est, per quod intelligitur quod non est decisus cum spermate ad principium vite producendum, sed est potentia... vite humane consummatio. Et istum reputo intellectum dictorum verborum : *Corpus spermatis, cum quo exit spiritus qui est virtus principii vite, est separatum a corpore b) et est res divina, et talis dicitur intellectus*, quasi dicat : Principium vite producitur per spiritum qui exit cum spermate, sed perfectio vite est res divina qui est intellectus. Et sic tenetur (?) littera : Corpus spermatis separatum a corpore, scilicet animalis, est cum quo exit spiritus et... est res divina... spiritus ille qui exit cum ea, secundum scilicet quod quedam res divina est in vita hominis, que dicitur intellectus. Deinde videtur *c)* dare differentiam inter intellectum et istum spiritum, scil. quod iste spiritus semper est cum corpore et solvitur quando functus est officio suo ; et ideo non potest dici quod inciperet quod intret in nos ab extrinseco, sicut intellectus facit. Verba ejus sunt hec immediate sequentia [1]. « Et iste spiritus non separatur a spermate et ipse dissolvitur et impletur vento, quando substantia ejus est humida et aquosa ; et propter hoc non debemus dicere quod intret super nos ab extrinseco », quasi diceret : Non est dicendum intellectus est, quando ab extrinseco. Et illud explanamus [quod] paulo superius dixerat ; ibidem, comparando istas tres potentias anime ad invicem dicit vegetativa et sensitiva quod est impossibile ut intrent corpus ab extrinseco, et intellectiva quod intellectus intrat tantum ab extrinseco [2], et quod ipse solus est divinus, quoniam operatio ejus non *d)* habet communicationem cum operatione corporali aliquo modo. De aliis autem dicit quod habent communicationem cum aliquo corpore, scilicet in operatione sua.

Ista sententia est philosophia Aristotelis ibidem de humana anima.

QUESTIONES XXXV^{a}-XXXVI^{a}

TRICESIMA QUINTA QUESTIO *est an aliquid de substantia celi intret ad compositionem corporis naturaliter compositi ex quatuor elementis per effectum sue virtutis.*

TRICESIMA SEXTA QUESTIO *est an aliquid de substantia celi* [*intret*] *ad compositionem* [*corporis*] *naturaliter compositi ex quatuor elementis, et maxime vivi et animati, per effectum sue virtutis.*

a + qui ‖ *b bis in ms* ‖ *c bis* videtur tamen ‖ *d) bis in ms.*

1. *De gener. anim.*, II, c. 3, 737 a 11.

2. Cf. *De gener. anim*, II, c. 3, 736 b 28-29.

Responsio harum questionum eadem est, quia non differunt nisi secundum generale et speciale. Dicendum igitur quod substantiam celi intrare compositionem rei elementate non bene sonat, nec verum est virtutem *a)* quamdem spiritualem sive per lumina, sive alio modo occulto, sive utroque modo de celo emanare atque intrare compositum ex quatuor elementis ita quod sit pars compositi, ut dicatur res composita esse ex quinque [1] ; sed intrat ad conservandum et fovendum virtutes activas et passivas, quamdiu determinata est rei perseverentia ; forma enim mixti et virtutes elementares que sunt in mixto cessarent a suis actionibus naturalibus nisi tali virtute celesti foveretur ; et istud superius explanatum est. Recte ergo quereretur an virtus celestis intret compositionem elementati, et recte responderetur quod utique, sed non ad efficiendum compositum tanquam pars ejus componens, sed ad conservandum et fovendum. Sic ergo patet quomodo consentiendum sit quod celum per effectum sue virtutis intret corpus naturaliter compositum ex quatuor elementis et quomodo non [2].

QUESTIO XXXVII[a]

TRICESIMA SEPTIMA QUESTIO *est an corpora sanctorum glorificata lucebunt b) plus quam sol, et an tunc lumine luceant c) [plus] quam lucet nunc sol, et sol in septuplum quam modo luceat, et d) corpora sanctorum septies magis sole.* f. 254[b cd].

.....

QUESTIO XXXVIII[a]

TRICESIMA OCTAVA QUESTIO *est an angeli quos vidit ejecta circa sepulcrum Domini post resurrectionem lacrimabili voce consolati sunt eam.* f. 254[d].

.....

QUESTIO XXXIX[a]

TRICESIMA NONA QUESTIO *est an homo possit videre oculo mentis omnia que aguntur in corde hominis habentia impressionem exterius in corpore, si haberet visum ita acutum sicut diabolus.* f. 254[d]-255[a].

.....

a + autem || *b* lucebunt lucebit || *c* luceant : luceat || *d* et : ex.

1. Cf. S. THOMAS, *I[a] Pars*, q. 91, a. 1, ad 2.

2. Kilwardby avait déjà soutenu cette solution dans son Commentaire sur les Sentences : « Queritur an aliqua pars corporis humani sit de celo... Responsio : Materialiter nihil est in eo nisi quatuor elementa ». Et dans l'ad 1, il fait allusion à une « virtus luminaris », sur laquelle il revient dans notre consultation (q. 2, n. 2) : « Ad primum contra patet secundum theologos quia non sunt quinque corpora, sed tantum quatuor. Secundum autem philosophos dicendum quod quatuor sunt in eo materialiter et substantialiter, quintum virtualiter et quodammodo formaliter ; virtus enim ejus que ibi est in ratione formalis est continentis duas contrarietates que neque sibi sunt contraria, neque ejusdem coordinationis predicamentalis sicut genus et differentia ; ideo enim alio contineri et conservari habent. Hec virtus forte aliqua virtus luminaris est occulte alterativa et calefactiva ». Ms. Merton College 131, f. 63[a].

QUESTIO XL[a]

QUADRAGESIMA QUESTIO *est an, licet ascendendo immediate Mars sit supra solem quantum ad situm, non in descendendo immediate sit supra lunam quantum ad dominium in prima hora diei Martis.* f. 255 [a, b].

.....

QUESTIO XLI[a]

QUADRAGESIMA PRIMA QUESTIO *est an in inferno est fletus corporalis quantum ad lacrimarum effusionem vel resolutionem.* f. 255[b].

.....

QUESTIO XLII[a]

QUADRAGESIMA SECUNDA QUESTIO *est an in inferno erit vermis corporalis.* f. 255[b].

.....

QUESTIO XLIII[a]

QUADRAGESIMA TERTIA QUESTIO *est an possit sciri distantiam a superficie terre usque ad* [f. 255[c]] *centrum ejus.* f. 255 [c-d]-256 [a-b].

.....

[Explicit] : In verbis Alfragani patet etiam, cum Alfraganus dicit : Terre est 6100 miliaria; fere desunt enim novem miliaria et alique fractiones. Explicit.

Si nous avons reproduit toutes les questions, quoique ne donnant pas toutes les réponses, c'est pour que, sans avoir à se reporter à la liste publiée dans les *Opera omnia* de S. Thomas, le lecteur puisse facilement évoquer par cet ensemble les préoccupations et l'état d'esprit des personnes engagées. C'est aussi pour qu'on puisse discerner certains liens qui, malgré la variété disparate de l'ensemble, apparentent doctrinalement plusieurs groupes de questions. Car s'il est difficile d'échapper à l'impression qu'on est —surtout avec la première rédaction du questionnaire par le lecteur de Venise — devant les résidus d'une dispute quodlibétique, il n'est pas moins opportun de souligner ici où là l'enchaînement des problèmes abordés, et de dépister ainsi la filière de la dispute.

Le plus gros bloc des questions a manifestement trait à l'action des corps célestes sur les phénomènes terrestres, en particulier à l'influence des anges dans cette action des corps célestes. La première question posée dans le questionnaire du lecteur de Venise : *An angeli sint motores corporum celestium*, révèle cette entrée de

discussion, et les deux questions préalables, dans la consultation de Jean de Verceil, ont été amenées par le progrès même de la dispute. Cf. édition Destrez, ci-dessus, p. 00.

Les vingt six premières questions se ramènent d'elles-mêmes à ce thème cosmologique. On y peut joindre facilement les qu. 33-36, où il s'agit du rôle des corps célestes dans la génération humaine, en particulier dans la transmission de l'âme sensitive (qu. 34) — d'où, par la traverse, la question posée sur l'âme du Christ *ex traduce*, puisqu'il était homme comme nous (qu. 33) — ; rôle des corps célestes, de la cinquième essence qui les constitue, dans la composition des corps terrestres avec leurs quatre éléments (qu. 35) et dans la composition des corps vivants (qu. 36).

Quelques autres questions se pourraient peut-être ainsi réduire à ce thème ; mais les liens sont plus lâches, et la discussion s'est portée peu à peu sur d'autres objets[1]. Ce bloc principal suggérerait de recourir, comme à l'occasion de la dispute, au IIe livre des Sentences, dont le cadre, en sa première partie, embrasse précisément cette matière cosmogonique : influence des corps célestes et rôle cosmique des anges. Mais ce n'est là qu'une suggestion, dont le seul bénéfice est de nous orienter dans la recherche des lieux parallèles où nos auteurs ont pu traiter les mêmes problèmes.

Les préoccupations intellectuelles que révèle cette controverse, où de si grands personnages furent engagés, ne surprendront que ceux qui ne lisent du moyen âge que les hautes spéculations métaphysiques. En réalité ces spéculations, de si haut intérêt humain et religieux, se mêlent, dans l'immense peuple des clercs qui courent les universités, à des curiosités bizarres et à des questions enfantines ; la religion des simples et les idées scientifiques du temps, dégradées encore en se vulgarisant, fournissaient de nombreuses occasions à ces curiosités. Bien souvent elles pénétraient dans les écoles, au milieu des questions posées à tort et à travers, par les assistants, au maître disputant *de quolibet*. Ainsi arrive-t-il fréquemment — les Quodlibeta de S. Thomas en fourniraient des exemples — que la dispute, engagée sur les problèmes de Dieu ou sur les mystères du Christ, se terminait par des allusions aux menus faits de la vie contemporaine ou par des questions bizarres où le sens religieux se dispersait dans des préoccupations naïves. Les anges qui apparurent à Marie-Madeleine sur le tombeau du Christ la con-

1. Sur la structure de la dispute quodlibétique, cf. P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320* (*Bibl. thomiste*, V), 1925, pp. 11-58.

solèrent-ils d'une voix douloureuse (qu. 38) ? Les corps des saints glorifiés brilleront-ils plus que le soleil, le soleil sept fois plus que maintenant et les corps des saints sept fois plus que le soleil (qu. 37) ? Y aura-t-il des pleurs corporels en enfer (qu. 41) ? Et un ver rongeur des corps (qu. 42) ? L'enfer est-il au centre de la terre (qu. 32) ? etc.

Il ne faudrait pas cependant réduire la matière de notre consultation à ces menus soucis, dont l'exercice scolaire quodlibétique favorisait [1] la fréquente émergence. Le problème cosmologique autour duquel tourne la grosse portion des questions, est problème sérieux, où la pensée des maîtres se complaisait. A ce titre la consultation est une pièce intéressante pour connaître le « système du monde » que savants et théologiens construisaient alors. Le mélange même de vues théologiques, de principes métaphysiques, de théories cosmologiques, de physique céleste, voire d'astrologie, est révélateur de cet aspect de la mentalité médiévale par lequel nos esprits modernes lui sont devenus, du moins chez les savants, le plus étranger [2]. S. Thomas qui, à plusieurs reprises, et malgré la dignité de son interlocuteur, manifeste ouvertement quelque dédain pour certaines questions et les écarte vigoureusement du domaine de la foi, répond aussi avec fermeté et avec conscience aux questions sérieuses. Ainsi pour la question de principe sur le rôle des corps célestes (qu.3) : « Hoc in dubium nulli sapienti vertitur, dit-il, quin omnes motus naturales inferiorum corporum ex motu celestis corporis causentur ; quod et ratione a philosophis est probatum, et experimento apparet, et auctoritatibus sanctorum confirmatur ».

L'historien saisira en tout cela un témoignage de première valeur, et plus vivement exprimé que dans les rédactions plus froides et plus abstraites des Sommes.

La gravité de certaines questions apparaîtra mieux si on les rapproche de quelques-unes des propositions de la longue série qu'Étienne Tempier allait condamner six ans après, et où se marque, comme l'on sait, la pointe extrême de la crise intellectuelle provoquée par

1. Favorisait, mais non : créait ; car nous retrouvons ces questions dans le cours normal des commentaires sur les Sentences.

2. On pourra rapprocher, par exemple, nos questions 20-24 (Qu. 23 : An si non esset lux stellarum, ordine naturae omnes homines corruptibiles morerentur...) du chapitre du « Livre des secrets aux philosophes » (ou Dialogue de *Placides et Timeo*) sur le monde astral : si le firmament et les étoiles s'arrêtaient un instant de tourner, tous les vivants périraient, car la vie est continuellement entretenue, ici bas, par la vertu des planètes. Cf. Ch. V. Langlois, *La connaissance de la nature et du monde d'après des écrits français à l'usage des laïcs*, Paris, 1927, p. 320.

la renaissance de la philosophie ancienne (Aristote, aristotélisme arabe).

Sans vouloir en effet urger la comparaison, il nous paraît légitime et suggestif de lire l'une ou l'autre de nos questions dans le voisinage du groupe de propositions qui a trait, dans la série Tempier, au rôle des corps célestes sur la génération des êtres inférieurs. (Ce sont les propositions 64 à 82 selon la computation méthodique établie par le P. MANDONNET dans son *Siger de Brabant* [1]). Sans doute il n'y a pas trace, dans notre questionnaire, de déterminisme astral ; ni de nécessité des intermédiaires cosmiques pour l'agir divin ; et cela suffit à séparer complètement son cas des tendances suspectes et des erreurs dénoncées par le document épiscopal. Mais ce sont les mêmes préoccupations cosmologiques qui apparaissent. Ainsi nos questions 20-21-22 sur la nécessité du mouvement du ciel pour le développement normal des actions naturelles des corps, évoquent les propositions 77 et 79 de Tempier : « Quod cœlum nunquam quiescit, quia generatio inferiorum, quae est finis motus coeli, cessare non debet... » ; « Quod si coelum staret, ignis in stupam non ageret, quia Deus non esset ». Nos questions 3 et 4 posent (explicitement dans la réponse de Kilwardby) le problème de l'animation des astres, qui se trouve touché par les propositions 71 et 73 : « Quod natura, quae est principium motus in corporibus coelestibus, est intelligentia movens. Error, si intelligatur de natura intrinseca, quae est actus et forma ».

Si donc nous ne devons point du tout reconnaître les mêmes doctrines dans nos deux documents, du moins pouvons-nous retrouver la même mentalité dans le même cyle de problèmes, et situer ainsi notre consultation dans la dépendance du mouvement aristotélicien, plus précisément au point de rencontre de sa physique avec la théologie chrétienne des anges.

II. — Les deux réponses : S. Thomas et Kilwardby.

Ces réflexions générales sur l'objet de la consultation de Jean de Verceil nous amènent directement à considérer et à comparer l'attitude des deux maîtres consultés, et à connaître mieux et le contenu de leur réponse et leur esprit personnel.

A la première lecture se manifeste le caractère très différent des

1. P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, Louvain, 1908, t. II, p. 181 : De coelo et generatione inferiorum.

deux réponses : tandis que Kilwardby, traitant les problèmes posés en eux-mêmes, apporte de longues réponses sur le fond, S. Thomas s'en tient très strictement au point de vue général de méthode et de qualification en matière de foi. Il s'enferme ainsi dans les limites, *forma taxata*, indiquées par Jean de Verceil, qu'il reproduit en toutes lettres dans son prologue : « An sancti sint illius sententiae vel opinionis quam continet articulus. Et si sancti sint vel non illius sententitae vel opinionis quam continet, an sim ego illius opinionis vel sententiae. Et si non sim, an tolerabiliter dici possit ». Ces instructions du Maître général sont si nettes qu'on serait tenté, en constatant la tournure de la réponse de Kilwardby, de se demander si ce dernier les a connues. Mais, malgré l'élargissement de perspective, il semble qu'il n'en faille pas douter, et certains détails de rédaction le font entendre.

Étant donnée la position formelle de S. Thomas, on ne s'étonnera point de ses réflexions et de sa « protestation » catégorique, dès le début de sa réponse : « Hoc tamen in principio protestans quod plures horum articulorum ad fidei doctrinam non pertinent... ». Voilà qui nous met à l'aise pour constater la bizarrerie de certains problèmes !... S. Thomas insiste, et longuement développe sa réflexion sur le rôle discret de la foi et des spéculations théologiques au cours des recherches intempérantes de la raison humaine. Comme dans son *Contra Gentiles*, il s'autorise de S. Augustin pour blâmer la maladresse de certains croyants qui provoquent, par l'intervention indue de leur croyance dans la spéculation philosophique ou l'expérience scientifique, l'*irrisio infidelium*. Peu de théologiens ont poussé aussi loin ce que nous appellerions la discrétion de la foi, et (ce qui est la source de cette discrétion) le principe de l'autonomie scientifique de la raison dans son domaine. Ne fût-ce que par là, ce modeste opuscule de S. Thomas est de capital intérêt et plein de leçons opportunes. Pour comprendre le caractère sensationnel, en son temps, de cette attitude, et mesurer la portée de son insistance, il suffit de lire les pages où Roger Bacon brouille par des soucis théologiques et des appels à la révélation les justes observations de méthode expérimentale qu'il présente avec tant d'originalité. C'était là erreur de principe, plus fâcheuse encore que les indiscrètes quarante-trois questions où les interlocuteurs de S. Thomas mêlaient indûment leurs pieuses curiosités à une science trop courte.

Kilwarby, lui, commençant ex abrupto, ne nous a pas fait connaître sur ce point sa position de principe. Il est à présumer qu'elle resterait quelque peu embarrassée par la confusion persistante des

deux objets et des deux méthodes, scientifiques et théologiques. Ainsi, dans son fameux *De ortu scientiarum*, n'hésite-t-il pas pour la catégorie des arts mécaniques, à bousculer la classification septénaire reçue, afin d'exclure l'*ars theatrica* dont les effets corrupteurs sont néfastes au chrétien, et l'empêchent d'être considérée comme *ars catholica* (chap. 40 ; dans ms. Oxford, Merton College 261, fol. 42r) ; la classification des philosphes païens, *positio gentilium*, doit donc être corrigée, dût-on abandonner le septénaire classique [1].

On pourrait sans doute discerner ici quelques traits de cette mentalité, là où un heurt semble à prévoir entre philosophes et théologiens, comme dans la question de l'animation des astres (cf. qu. 4). Kilwardby traite un peu ce problème comme si la foi avait à exclure a priori une solution que les philosophes considéreraient comme infailliblement démontrée; sa rédaction ne rend pas le son net d'une pensée convaincue d'une part de la valeur de la recherche philosophique, et d'autre part de son accord terminal avec les données de la révélation : « ... Secundum philosophos et eorum sequaces qui eorum positiones inconcusse sustinent, infallibiliter probatur quod celestium corporum motores sunt spiritus intellectivi, non tamen angeli, secundum quod catholici de angelis loquuntur. Simpliciter tamen et absolute non est hoc infallibiliter probatum »

La 34e question nous donne l'occasion de souligner avec le mot fameux de S. Thomas, son attitude de philosophe chrétien en face d'Aristote : « Nec video quid pertineat ad doctrinam fidei qualiter Philosophi verba exponantur » Ce trait vigoureux, et qui dut porter en son temps, consacre, contre tous les pieux concordismes, le principe d'une exégèse historique d'Aristote, au titre de philosophie pure. C'est bien dans la ligne de l'esprit de S. Thomas, que nous rappelions plus haut.

Kilwardby, ici comme ailleurs, s'attaque au fond du problème, et discute pour elle-même l'interprétation du texte. Ainsi nous échappe une occasion de saisir son attitude générale vis-à-vis d'Aristote. Du moins y gagnons-nous de connaître sa doctrine sur l'origine de l'âme sensitive, et, en liaison avec le mot d'Aristote qu'il com-

1. « Theatrica non videtur mihi ponenda apud catholicos, sed magis detestanda et impugnanda... Hinc patet quod theatrica non est ponenda ars catholica ; id autem quod de ludis licitum est catholicis, est cithara, tuba, tibia, et hujusmodi, pro loco et tempore estimo esse reducendum ad medicinam, ut collocetur sub illa parte medicine que considerat occasiones.. Sic igitur positio gentilium quam recitat Hugo, in duobus corrigenda est, maxime catholicis, ut mihi videtur... Nullam enim video necessitatem quare in tam innumerabilibus artibus ponamus precise septenarium, nisi per quamdam congruentiam apparentem ad septenarium artium liberalium » *De ortu scientiarum*, cap. 40. Ms. Merton College 261, f. 42r.

mente (*De gener anim.*, II, 3, 737 a 7-10) sur l'intelligence « divine », nous rejoignons l'une des grandes lignes de partage des courants doctrinaux à cette époque : la thèse de l'unité des formes substantielles dans son application à la genèse et à la psychologie de l'âme humaine. Kilwardby, on le sait, dans la condamnation qu'il porta en 1278 contre les nouvelles doctrines, prohiba ces deux propositions : *Vegetativa, sensitiva, intellectiva sunt simul in embryone.* Et : *Vegetativa, sensitiva, intellectiva sunt una forma simplex.* Le document ici publié nous apporte un nouvel élément pour recomposer le contexte doctrinal où se situent les propositions de Kilwardby. Nous pensons l'examiner un jour en détail ; qu'il suffise d'évoquer ici son intérêt, en rappelant, à côté de la position de Kilwardby, la position de S. Thomas, *II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 3, et *I*ª *Pars*, q. 118, a. 1 (*Utrum anima sensitiva traducatur cum semine)*, et la position de Dante, qui nous rend témoignage de l'importance capitale du texte susdit d'Aristote comme support de toutes les discussions contemporaines : « La vertù formativa prepara li organi a la vertù celestiale, che produce da la potenza del seme l'anima in vita. La quale incontanente produtta, riceve da la vertù del motore del cielo lo intelletto possibile » (*Convivio*, tr. IV, c. XXI, 4-5. Cf. *Purgat.*, XXV, 70-75).

Nous nous arrêterons davantage, dans notre comparaison des deux maîtres, aux premières questions et aux théories physiques qu'elles exposent.

C'est évidemment de la même conception générale de l'univers que s'inspirent S. Thomas et Kilwardby, comme s'en inspiraient leurs interlocuteurs : conception appuyée sur l'astronomie et la mécanique aristotéliciennes, telles que l'éclectisme ultérieur, ancien ou médiéval, les avait mitigées, et plus particulièrement telles que les commentateurs arabes les avait renforcées. Distinction de nature entre les corps célestes et les corps terrestres ; perfection des corps célestes, inaltérables, fixés hors de toute génération et corruption, doués d'un mouvement local parfait ; distribution en sphères concentriques, dont le mouvement circulaire commande les mouvements et les actions des corps terrestres, et de la terre elle-même qui est le centre de ce système ; enfin sous ces influences, les conflits et mixtures des éléments.

A cette cosmogonie, où le souci, le charme même d'une belle ordonnance étouffent la curiosité expérimentale, s'ajoute pour les, docteurs chrétiens la thèse de l'intervention des esprits angéliques

par où ils rejoignent une autre veine antique, celle de l'émanatisme hiérarchique, dont le *De causis* était l'un des témoins en vogue [1]. S'ils purifient cette source de tout panthéisme, ils laissent ouvertes maintes discussions sur le mode d'exercice de cette fonction des anges dans le système du monde. Nos consultations vont nous révéler ici des divergences presque surprenantes ; ces divergences s'inscrivent cependant sur un fond commun dont il fallait rappeler sommairement les traits et l'esprit général [2], à la rencontre d'une cosmogonie ancienne et de la croyance chrétienne aux esprits célestes.

Ajoutons à ce fond commun l'accord particulier de S. Thomas et de Kilwardby sur le problème de l'animation des astres, et, en termes chrétiens, de l'animation des astres par les anges. Quoique libre en principe pour des croyants, la question avait reçu de l'opinion commune des docteurs une solution négative. S. Thomas, toujours attaché ici à son point de vue formel de la qualification au regard de la tradition chrétienne, se réfère à S. Jean Damascène ,qui nie explicitement l'animation, et à S. Augustin, qui demeure indécis. Cf. qu. 3. Kilwardby, plus personnel rejette l'animation, après avoir rapporté l'opinion d'Aristote et de quelques autres philosophes : « Quidam enim ponunt, sicut Aristoteles et alii philosophantes nonnulli, quod corpora celestia sunt animata, vitam animalem habentia... Isti ponunt corporece lestia [moveri] spiritibus qui sunt eorum anime, sicut homines moventur a suis spiritibus ». On trouvera dans la question 6 du *De potentia* de S. Thomas, au très long article 6, un parfait tableau historique, où l'opinion d'Aristote alléguée par Kilwardby, est exposée et située au milieu des autres systèmes. Ainsi S. Thomas et Kilwardby comme la plupart de leurs contemporains [3], éliminent le concordisme qui avait longtemps rapproché les esprits des astres des anges de la révélation chrétienne.

Ce point acquis, les divergences commencent, tant au sujet de la « présidence » des anges sur les corps célestes, qu'au sujet de l'influence des corps célestes sur les corps terrestres : deux fois va se trouver brisée cette hiérarchie d'actions liées que S. Thomas accepte,

---

1. Voir, par ex., S. THOMAS, *De pot*, q. 5, a. 8, la réponse qui est donnée à cette question (parallèle au cycle des qu. 20-24 de notre consultation) : *Utrum cessante motu caeli remaneat actio et passio in elementis*. C'est le *De causis* qui soutient toute la réponse.

2. Cf. pour plus amples détails, quoiqu'elle soit loin d'avoir les précisions désirables, l'étude de P. DUHEM, *Le système du monde*, c. V (Paris, 1917), c. 12, § 9, pp. 539-559.

3. « Quod tamen a pluribus modernorum reprobatum videtur », dit S. Thomas, *De pot.*, q. 6, a. 6, corp. ante finem. Cf. sur la diversité des opinions « apud philosophos et apud fidei doctores». *De An.*, a. 8, ad 3 et 5.

des anges aux corps célestes, des corps célestes aux mouvements naturels des éléments et de leurs composés sublunaires.

Premier point : les anges. « Caelestia corpora a spirituali creatura moveri, dit S. Thomas, a nemine sanctorum vel philosophorum negatum legisse memini » (qu. 3). Quand on vient d'enregistrer cette réponse catégorique, on n'est pas peu décontenancé de lire dans la consultation de Kilwardby : « Secunda [opinio, c'est-à-dire celle selon laquelle les esprits angéliques meuvent les corps célestes] nec est philosophica, nec memini eam esse ab aliquo sanctorum approbatam tanquam veram et certam » (qu. 2). Le maître d'Oxford opte alors nettement, fût-ce avec la clausule protocolaire d'humilité, pour une autre opinion, « rationabilis, nec philosophica carens ratione », selon laquelle les corps célestes, comme les corps élémentaires, graves ou légers, sont mus par leur propre nature et leurs propres inclinations naturelles : « Rationabiliter ponitur quod non moventur illa corpora a spiritibus, sed instinctu propriorum ponderum » (qu. 3). « Unicuique enim stelle vel orbi indidit Deus inclinationem quasi proprii ponderis ad motum quem peragit, ut ex multorum motuum correlata proportione una fiat sufficiens conservatio generis et generabilium usque ad tempus perinfinitum » (qu. 2). Le rôle des anges reste tout accidentel et extrinsèque à l'ordre du monde terrestre, au seul service de Dieu manifestant sa puissance dans les phénomènes miraculeux : « Concedo tamen quod sunt angeli rectores et gubernatores [tam] superiorum quam inferiorum mundi partium, quorum ministerio, nutu Dei, stetit sol contra Gabaon, et retrocessit sol in horologio Achaz... » (qu. 2). Kilwardby semble même repousser plus nettement que l'animation formelle des astres, la motion des corps célestes par les anges « tanquam motores tantum » (Cf. qu. 3).

Nous sommes entraînés à l'opposé de la réponse de S. Thomas, qui, lui, disait : « Quod autem corpora caelestia a sola natura sua moveantur, sicut corpora graviora et levia, est omnino impossibile ; unde nisi moveantur a Deo immediate, consequens est quod vel sint animata caelestia corpora et moveantur a propriis animabus, vel quod moveantur ab angelis, quod melius dicitur » (qu. 5). Aussi tandis que S. Thomas accorde que nous devons aux anges une révérence reconnaissante pour leur rôle bienfaisant dans l'organisation du monde, Kilwardby, supprimant ce rôle, ne fait plus figurer ce titre de gratitude (qu. 11).

A la vérité, il faut mesurer la divergence et ne pas l'interpréter maladroitement. On sait assez que S. Thomas soutient et proclame

la réalité des causes secondes, et, en bon aristotélicien, conserve aux natures, principes internes du mouvement, toute leur efficience autonome. C'est même là l'un des caractères de sa philosophie physique [1], et il a continuement combattu la mentalité adverse, qu'elle se présentât sous les traits du *Fons vitae* ou sous les traits de l'augustinisme chrétien.

Cependant, autour de ce « naturalisme », S. Thomas étend une métaphysique de l'être et de la causalité, qui l'englobe sans en briser le dessin ni déroger à son efficience. Nous touchons ici l'une des lignes les plus profondes du « système » spéculatif comme une règle première et évidente de pensée. Il ne suffit pas de constater que ces axiomes sont la majeure implicite de beaucoup de raisonnements ; il faut se rendre compte qu'ils commandent activement la structure générale du système.

Précisément, deux textes parallèles de S. Thomas, où se trouve exposé ex professo notre problème, présentent une double formule de l'un de ces axiomes : il s'agit de l'implication hiérarchique des causalités à partir de la cause première, et de la transmission de leur efficacité décroissante. Dans le *De Ver.*, q. 5, a. 8 (*Utrum universa corporalis creatura divina providentia gubernetur media angelica creatura*), S. Thomas présente ce thème selon toute son ampleur, insistant sur la communication réelle de l'efficience causale à travers la hiérarchie des êtres : « ...In ordine universi, creaturae superiores ex influentia divinae bonitatis habent non solum quod in seipsis bonae sunt, sed etiam quod sint causa bonitatis aliorum, quae extremum modum participationis divinae bonitatis habent... » Dans la Somme, plus concise, I^{a}, q. 110, a. 1. le même principe est présenté, identique au fond sous la variante qui l'exprime, à partir de l'inférieur vers le supérieur : « Tam in rebus humanis quam in rebus naturalibus, hoc communiter invenitur quod potestas particularis gubernatur et regitur a potestate universali... ».

Quelle que soit la formule, on voit sur quel plan nous nous trouvons engagé, plan métaphysique, d'inspiration générale platonicienne, quoique radicalement modifié par la substitution d'une théorie de la causalité à une théorie de la participation [2].

Kilwardby, au contraire, reste sur le plan physique, sur le plan

---

1. Cf. là même où il parle des corps célestes. *De Ver.*, q. 5, a. 9, ad 4. — Sur l'ensemble, voir E. Gilson, *Pourquoi S. Thomas a critique S. Augustin*, dans *Arch. d'hist. doct. et litt. du M. A.*, I (1926-27), pp. 5-127.

2. Sur ce point, cf. A. Gardeil, *S. Thomas et l'illuminisme augustinien*, dans *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Appendice II, (Paris, 1927), t. II, p. 319-325.

des *motus*, nous pourrions presque dire sur le plan de l'expérience. L'Ange n'a plus rien à y faire. La nature intrinsèque seule des corps célestes — telle qu'on la concevait alors — l'occupe, et c'est à elle seule qu'il a recours pour rendre raison des révolutions astrales.

C'est sans doute au même contexte doctrinal qu'il faut se référer pour comprendre la position de Kilwardby touchant l'influence des corps célestes sur les phénomènes de la nature, second cycle de ce bel ordre de l'univers.

S. Thomas, nous l'avons vu, est non moins catégorique : « In dubium nulli sapienti vertitur quin omnes motus naturales inferiorum corporum ex motu caelestis corporis causentur ; quod et ratione a philosophis est probatum, et experimento apparet, et auctoritatibus sanctorum confirmatur ». Les textes que nous citions tout à l'heure pour le problème des anges, nous ramènent de même ici, pour le problème de l'action des corps célestes, sur un plan transcendant aux phénomènes de la nature. « Reducere multitudinem in unitatem, et varietatem in uniformitatem » (*De Ver.*, q. 5, a. 9), « Omnis multitudo ab unitate procedit » (*I*[a] *Pars*, q. 115, a. 3) : voilà la préoccupation de S. Thomas, voilà l'axiome qui commande son système du monde : « Totum universum est unum unitate ordinis » (*Quodl.* 6, a. 19). Axiome métaphysique ,qui décidément, et de manière beaucoup plus sensible ici, dans ce domaine où l'expérience a plus de titre à être consultée, nous éloigne du point de vue d'une physique de l'univers.

Kilwardby s'en tient, lui, à ce point de vue. « Illud oportet perspicaciter attendere », répond-il (qu. 2, § 2), annonçant immédiatement des réserves et des distinctions sur cette proposition générale « quod omnia naturaliter mota moventur a motu corporum caelestium ». Il distingue une double activité des corps célstes, et rattache leur rôle, dans la genèse des corps élémentaires et de leurs combinaisons, à une influence lumineuse, *influentia luminis atque virtutis*, informatrice des vertus actives et passives des éléments.Le mouvement local des sphères reste, comme tel, tout accidentel, concourant à la permanence des êtres dans l'équilibre de leurs quatre éléments, mais non à l'actuation de leurs puissances internes de mouvement et de vie [1].

Les lignes trop sommaires de Kilwardby ne nous permettent pas de saisir exactement sa théorie, non plus que ses attaches précises

1. Voir aussi le qu. 7, et les qu. 35-36, avec l'extrait de son Comm. sur les Sentences que nous citons.

avec les théories en cours [1]. Elles suffisent cependant à fixer la mentalité du maître et l'orientation de sa réponse.

Ces quelques traits achèvent de rendre vie aux documents qui nous sont restés du petit incident théologique clos par la double consultation de Maître Jean de Verceil. Ainsi remis dans leur cadre historique et dans leur atmosphère doctrinale, ils présentent autre chose qu'un doublet rapide des œuvres principales de S. Thomas ou de Kilwardby ; leurs exposés, plus sommaires, sont moins intemporels que les amples articles des Sommes, plus proches des soucis intellectuels du commun des clercs du treizième siècle.

Le Saulchoir. M.-D. CHENU, O. P.

1. Sans prétendre évoquer ces théories en cours, il est opportun de signaler quelques éléments que nous fournit S. Thomas. Nous les notons d'autant plus volontiers que nous y rencontrons l'un des rares points où S. Thomas (nullement original d'ailleurs, ni spécialiste, en la matière) a explicitement noté (*Et hoc mihi aliquando visum est...*) son revirement d'opinion.

II *Sent.*, d. 2, q. 2, a. 3, S. Thomas adopte l'opinion de ceux qui nient toute influence du ciel empyrée sur les corps. La raison donnée nous intéresse ici, après la distinction ci-dessus proposée par Kilwardby entre l'influence de lumière et l'influence de mouvement : c'est que nul influx des corps célestes ne peut se produire que par le mouvement, y compris l'irradiation lumineuse : « Lumen caeli non est causa effectiva in inferioribus, nisi suppositio motu » (ad 2). Nous sommes évidemment hors de la théorie de Kilwardby.

Au contraire, avec le *Quodl.* 6, a. 19 (en 1272), un certain rapprochement se peut faire. S. THOMAS, alléguant, non sans de graves réserves, le fameux *Liber de Intelligentiis* et sa théorie de la lumière principe de toute fécondité, fait crédit à l'opinion selon laquelle le ciel empyrée agit sur les corps terrestres, et, à ce propos, expose une théorie du double mouvement du ciel qui nous reporte en pleine physique aristotélicienne, à partir d'un texte du livre XI de la Métaphysique, jadis inconnu de S. Thomas.

LA LUTTE
"CONTRA GENTILES" A PARIS
AU XIII^{e} SIÈCLE

I. — L'apparition a Paris des doctrines des « Gentiles ».

Dès l'époque des origines chrétiennes, il s'était créé entre les astrologues chaldéens, les philosophes pythagoriciens,platoniciens, stoïciens, aristotéliciens, sinon un syncrétisme dogmatique, du moins un sentiment commun de la périodicité des phénomènes célestes ; « image mobile, selon Platon, de l'éternité immobile»,sans commencement ni terminaison, sans création, ni fin du monde, rendant compte des faits de conscience presque aussi bien que du phénomène des marées. C'est en grande partie au nom de cet idéal philosophique, ou plutôt physique, que déjà au II^{e} siècle, Celse, le premier maître de la pensée antichrétienne attaquait le christianisme primitif. « Les choses roulent sempiternellement dans le même cercle, d'où il est nécessaire que suivant l'ordre immuable des cycles ce qui a été, ce qui est, ce qui sera soit toujours de même »[1].

Cependant la religion chrétienne conquit, pour des siècles, l'Europe, sans partage, tandis que l'hellénisme continua à progresser chez les néo-platoniciens et les péripatéticiens arabes. Un temps vint où la civilisation renaissante de la chrétienté entra en contact avec ce scientisme arabe, cet hellénisme accru. Les premières rencontres se firent par Gerbert, par les médecins de Salerne et de Montpellier, dès le X^{e} siècle. Au XII^{e} siècle, on aboutissait à des syncrétismes mystiques, comme celui d'Hildegarde de Bingen, dont les visions utilisent de très près la physique de l'arabe Messalah[2] ou à des syncrétismes renouvelés des anciennes tentatives gnosti-

1. L. Rougier. *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif*, p. 78-80.

2. Ch. Singer. *From Magic to science*, p. 199-239.

ques comme celui de Bernardus Sylvestris [1], ou plus généralement aux systèmes chartrains.

Il n'est pas étonnant de voir prohibés à Paris en 1209 et 1215 les ouvrages du chartrain Amaury de Bène avec ceux du physicien David de Dinant, de l'helléniste Alexandre d'Aphrodise, avec la philosophie naturelle d'Aristote et avec ce Maurice d'Espagne qui pourrait bien être Averroès. En effet, à Cordoue, à la fin du siècle précédent, cette science arabe du ciel et du monde vient d'arriver à sa perfection synthétique dans l'œuvre du Commentateur par excellence d'Aristote : Averroès. Averroès va être désormais le symbole de tout l'arabisme et de tout l'hellénisme. Le mot averroïsme qui ne devrait signifier que les théories propres à cet auteur sera souvent, nous le verrons, synonyme de « philosophie des gentils ». Averroès mérite ce patronage car, séparant, plus encore que Thémistius, l'intellect et l'individu, il ne voit plus dans le monde, l'intellect restant en marge, qu'une physique purement astrale. Au XII[e] livre des Métaphysiques, il note que les formes « sont ces proportions et ces vertus qui se produisent dans les éléments à partir des mouvements du soleil et des étoiles ». Il écrit dans le *Tehafut* [2] que l'âme est « une matière subtile qui est de la chaleur céleste ».

En 1216 un commentateur parisien de l'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille, Rudolphe de Longchamp, utilise les commentaires d'Averroès sur le *De Anima* et sur le *De Somno* [3] A la suite des événements universitaires de 1229-1231 il devenait difficile de maintenir exclus de l'enseignement l'aristotélisme arabe [4]. Avant 1250, Guillaume d'Auvergne s'indigne de ce qu'on enseigne à Paris l'unité de l'intellect en s'abritant sous l'autorité d'Averroès [5].

La première grande tentative de syncrétisme aristotélicien est celle que poursuit, entre 1245 et 1256, le physicien Albert le Grand. Selon son introduction aux *Physiques*, « on peut d'abord rechercher l'impression laissée par un corps céleste dans les éléments qui tendent à une forme ou dans les corps mixtes ; il faut pour cela connaître ses rapports avec le lieu d'origine des impressions, telle est

1. Ét. Gilson. *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1928, p. 7.

2. Averroès. *Tehâfut el-Tehâfut*, édit. du Caire, p. 137.

3. Géyer-Ueberweg. *Grundriss der Geschichte der philosophie*, t. II, éd. 1928, p. 247.

4. A. Masnovo. *Guglielmo d'Auvergne e l'Università di Parigi dal* 1229 *al* 1231. Relazioni e comunicazioni presentate al VII Congresso Nazionale di filosofia ; dans *Giornale critico della filosofia italiana*, 1929, p. 310-355.

5. Guillaume d'Auvergne. *Œuvres*, t. I, p. 851.

l'étude de la longitude et de la latitude des pays, des états et des lieux habitables. Quant aux impressions elles-mêmes, il faut les étudier dans le livre sur les causes des propriétés des éléments et des planètes ». C'est que « la nature opère sans difficulté et sans gêne, avec une puissance dont la sûreté et la merveilleuse vertu ne peuvent venir que du ciel [1] ». Tout en se défendant du déterminisme cosmique, Albert écrivait : « Selon Galien, l'action des astres ne peut changer qu'une partie de la semence des animaux. Le cas de l'homme est très différent et Galien l'a reconnu mais sans en donner la raison. C'est que les corps des animaux sont matériels et terrestres tandis que le corps de l'homme bien plus semblable à la constitution du ciel est bien plus capable de suivre les impressions des astres... [2] » Il ne faut pas pousser à l'extrême l'astrologie d'Albert le Grand et le P. Mandonnet semble bien avoir raison en attribuant à Roger Bacon ou à quelque autre la paternité du *Speculum astrologiae* [3]. L'ouvrage contient une référence à Albumazar qui est absolument semblable à celle d'un écrit authentique de Bacon et l'auteur du *Speculum* admet avec Bacon contre Albert que la naissance du Christ est influencée par les astres [4]. Néanmoins la physique quasi astrologique d'Albert se complète, dans ses écrits de jeunesse, par une théorie de l'unité relative de l'intellect, à demi-averroïste. Il écrit dans le *De Intellectu et Intelligibili* [5] : « L'intellect agent agit sans cesse. C'est ce qu'ont voulu dire les anciens philosophes quand ils ont dit qu'il est simple et parce qu'il agit essentiellement et parce que les intelligences en lui-même sont indivises et parce que toutes sont en sa substance et en sa vie à partir de sa lumière. Or comme il agit d'une manière universelle il s'en suit qu'il est la forme de tous les intelligibles. Cette forme est cependant dans chacun des intellects, selon la puissance de ce qu'ils participent l'être intellectuellement et non selon la puissance du premier agent... Ce premier agent lui-même est la semence de toute intelligibilité et c'est en son acte que toute intelligibilité meut l'âme ». Dans son *De Anima* [6], Albert situe lui-même son opinion sur l'unité de l'intellect dans le voisinage de celle d'Averroès, encore qu'il en diffère. « Les intellects sont un en tant qu'intellects, ils sont multiples en tant qu'affectés à ceux-

1. Albert le Grand. *De Mineralibus*, édit. Lyon, p. 213.

2. Albert le Grand. *De Animalibus*, II, 1, t. XXII, éd. Paris, p. 372-373.

3. P. Mandonnet. *Revue néoscolastique*, 1910, p. 313-335.

4. L. Thorndike (*A history of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era*, t. II, p. 692-719) maintient l'attribution à Albert.

5. Albert le Grand. *De intellectu et intelligibili*, éd. Paris, t. IX, p. 506-507.

6. Albert le Grand. *De Anima*. *Ibid.*, p. 349.

ci ou à ceux-là. Nous pensons là-dessus comme Averroès bien que nous différions un peu de lui pour ce qui est du mode de l'abstraction ». L'interprétation orthodoxe la plus légitime qui puisse être donnée sur ce point de la pensée d'Albert est celle-ci : Il est impressionné très fortement par l'argumentation d'Averroès fondée sur l'universaliéé de l'intelligible. Il pense maintenir l'individualité de chaque individu pensant, ayant son intelligence unie à l'âme-forme de son corps, par le simple jeu des virtualités multiples d'une grande âme raisonnable unique ; en sorte que si l'intelligence s'individualise, ce ne peut être comme individuelle qu'elle pense l'éternel [1].

Si Albert le Grand parvient en sa jeunesse à une philosophie largement accueillante des livres des *gentiles* et en particulier d'Averroès, d'autres, à Paris, se montrent plus accueillants encore Vers 1249-1250, dans son commentaire sur le IIe livre des *Sentences*, Bonaventure, qui se place au point de vue d'une piété traditionaliste, heurte de front les thèses récemment venues de l'Islam. Il affirme que le monde a eu un commencement, n'en déplaise à la théorie aristotélicienne du mouvement qui suppose que tout mouvement a pour cause un mouvement antérieur dans le temps [2]. Il remarque clairement qu'Aristote ne fait pas assez de distinctions entre le mouvement corporel et le mouvement des substances spirituelles et incorruptibles [3]. Il ne veut pas, comme certains, que l'âme subisse à la manière d'un simple instrument l'influx d'un intellect supérieur étranger. Il oppose à cette impiété les règles de la morale et l'autorité d'Augustin [4]. Mais surtout il ne donne pas les thèses des *Gentiles* comme des curiosités archéologiques. Ce sont des choses qui se disent à Paris, dans les écoles. Son expression caractéristique est « *ut dicunt* » [5]. On voit à ce propos quel peu de cas il faut faire des dires de Jean Peckham, le principal lieutenant de Bonaventure qui assurera en juin 1285 que les nouveautés philosophiques averroïstes, albertistes, thomistes « contre la vérité, ne datent pas de vingt ans ».

Jusqu'à quel point l'initiative d'Albert le Grand est-elle cause du développement si rapide des théories des *Gentiles* à l'université de Paris, c'est ce qui serait bien malaisé d'établir. L'un des ennemis, évidemment les plus irréconciliables de sa pensée, le spi-

1. Roland-Gosselin. *De ente et essentia*, p. 97.

2. Bonaventure. *Œuvres*, édit. Quaracchi, t. II, p. 20-23.

3. *Ibid.*, p. 57.

4. *Ibid.*, p. 263-264.

5. A. Masnovo. *I primi contatti di S. Tomasso con l'averroïsmo latino. Riv. di filos. neoscol.*, 1926, p. 43-54.

rituel franciscain Pierre Jean Olivi l'accuse, semble-t-il, d'être la cause d'un averroïsme universitaire des plus scabreux [1] : « Quelques-uns des plus hauts et doctes des nouveaux religieux, dit Olivi, ont inséré de tels dogmes philosophiques ou païens dans leurs traités théologiques que beaucoup de clercs philosophant à Paris rejettent tous les articles de la Foi en dehors de l'unité de Dieu et ils disent que seule la philosophie du monde (le *cosmisme*) est vraie et suffisante à la vie humaine. Ils disent que le monde a toujours été de toute éternité... qu'il n'y a qu'un seul intellect pour tous les hommes et qu'il meut presque le libre arbite. » Chronologiquement, avant de viser Thomas d'Aquin, ce texte viserait Albert et il peut en effet passer pour une caricature de sa doctrine.

Dès 1252, la faculté des arts, qui par son enseignement se rapprochait de plus en plus de la philosophie totale d'Aristote, décida d'imposer l'étude du *De Anima*, l'une des bases de la philosophie des *Gentiles* à cause des commentaires qu'il avait suscités. Le P. Mandonnet pense [2] qu'il n'est pas impossible que l'agitation de Guillaume de Saint-Amour et des artistes séculiers contre les ordres mendiants, en général ennemis des doctrines nouvelles, soit liée à cette première agitation de la nation anglaise, à la faculté des arts. Les faits sont du même mois de février 1252. Mais ce qui fit surtout le succès d'Averroès, ce fut la décision prise, en 1255, par tout l'ensemble de la Faculté des Arts, prenant pour base de son enseignement la quasi totalité des écrits d'Aristote, dont le dernier en date des philosophes *gentiles* était le plus prestigieux commentateur [3].

Il y avait peut-être dix ans que les systèmes philosophiques gréco-arabes, proscrits en 1215, s'installaient à Paris, surtout sous leur forme nouvelle l'Averroïsme, lorsque le pape Alexandre VI, mis au courant, s'inquiéta. En 1256, Albert le Grand se trouvait justement à la curie lorsqu'il fut chargé par le pape, de réfuter la thèse averroïste sur l'unité de l'intellect, sans doute comme ayant sur ce point des connaissances plus particulières que n'importe quel autre. Le Père Mandonnet a établi solidement ce point qui est de la plus grande importance parce qu'il confirme non seulement l'existence de tendances philosophiques imitées des *Gentiles* à Paris à cette date, mais la nature et l'étendue de ces tendances.

---

1. Döllinger. *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. II, p. 555, cité par Mandonnet, *Siger de Brabant*, 2e édit., t. I, p. 101.

2. P. Mandonnet. *Bulletin thomiste*, 1926, p. 95.

3. P. Mandonnet. *Siger de Brabant*, 2e édit., t. I, p. 24.

Elles étaient telles que le Saint-Siège, soucieux de l'orthodoxie, en confiait la réfutation au plus célèbre des docteurs, qui était en même temps le mieux placé par ses sympathies personnelles pour ramener les délinquants à des sentiments plus conformes aux doctrines chrétiennes [1].

Telle est l'origine du Traité d'Albert le Grand *De unitate intellectus contra averroïstas*. Renan [2] s'est amusé de cet ouvrage où il trouve qu'Albert, accordant trente arguments en faveur des averroïstes, aligne péniblement trente-six arguments en sens contraire, et déboute les adversaires de leur requête par une majorité de six voix. C'est là prêter à Albert une arithmétique égalitaire qui n'entre pas dans les préoccupations des scolastiques. Renan ne fait d'ailleurs pas de difficultés à reconnaître que dans son *De Natura et origine animae* Albert rejette l'averroïsme strict en fonction d'un système personnellement conçu. Si l'âme rejoint le corps très directement, l'intellect, par la raison, s'apparente à l'âme. Il n'en reste pas moins que le travail « commandé » du *De unitate intellectus contra averroïstas* ne paraît pas avoir été exécuté par Albert sans appréhension. Ses craintes sont multiples. Comme Averroès, il n'aime pas vulgariser les sciences qui peuvent être, pour des simples, causes ou moyens de scandale. Il craint, soit de n'être pas assez sévère pour des hétérodoxes, soit de faire le jeu des pires ennemis de toute philosophie. Il est loin de faire fi de la thèse qu'il doit condamner et à qui il trouve trente bons arguments. Il écrit : « Cette dispute est tout à fait difficile et il n'y faut admettre personne qui n'ait été éprouvé dans la pratique de la philosophie. En effet, tous les autres n'entendaient que des mots mais seraient impropres à comprendre leur sens. C'est que presque tout ce débat sur la nature de l'âme est venu de la pente qu'on a à se figurer l'âme ... » [3].

L'ouvrage ne semble pas avoir produit d'effet appréciable. On continua à philosopher à Paris à la manière des *Gentiles*.

II. — Le « Contra Gentiles » de S. Thomas d'Aquin.

Est-il vrai que c'est à la demande du Pape Alexandre IV que Thomas d'Aquin entreprit [4] vers 1257 l'ouvrage que nous appelons la *Somme contre les Gentils* ? En ce cas on pourrait rappro-

1. P. Mandonnet. *Siger de Brabant*, 2e édit., t. I, p. 61.
2. E. Renan. *Averroès et l'Averroïsme*, p. 233.
3. Albert le Grand. *De unitate intellectus contra averroïstas*, édit. de Paris, t. IX, p. 440.
4. Petitot. *Saint Thomas d'Aquin*, p. 81.

cher aisément cette initiative du pape de celle qui, quelques mois auparavant, lui avait fait confier à Albert le Grand un écrit plus spécial sur un point particulier du même sujet. Nul n'est obligé de croire le chroniqueur aragonnais Pierre de Marseille qui, à la date de 1313[1] faisait de cet ouvrage une apologétique chrétienne demandée par saint Raymond de Pennafort pour convertir les sujets non chrétiens du roi Jacques d'Aragon. A part peut-être quelques docteurs ou rabbins, on ne voit pas très bien quel profit ils auraient tiré de cet ouvrage d'une extrême érudition et d'une réelle difficulté philosophique.

Il reste que cet ouvrage s'intitule dès le temps de saint Thomas : *Summa* ou *opus contra Gentiles* [2]. L'essentiel n'est pas qu'elle soit une somme, mais c'est qu'elle soit *Contra Gentiles*. Or à Paris, au milieu du XIII^e siècle, le mot *Gentiles* a un sens universitaire parfaitement déterminé. Bientôt, en 1277, une condamnation officielle détaillée aura lieu des *Errores Gentilium* et ce sera l'ensemble des thèses hétérodoxes qui peuvent être mises sur le compte de l'Islam ou de l'Antiquité, mais qui présentent surtout le très grand inconvénient d'être en tout ou en partie agréées à Paris par divers personnages [3].

Saint Thomas lui-même fournit une très précieuse indication. Dans un ouvrage écrit lors de son second séjour à Paris, au voisinage de la condamnation doctrinale de 1270, le *De unitate intellectus contra averroïstas Parisienses*, il écrit [4] : « Contre cela nous avons déjà écrit il y a bien longtemps beaucoup de choses. Mais puisque l'imprudence de ces égarés ne renonce pas à ses dénégations contre la vérité nous nous proposons d'écrire de nouveau ». C'est donc qu'il y avait longtemps, contre les mêmes égarés de Paris et par conséquent dans son premier séjour à Paris avant 1259, Thomas d'Aquin s'était déjà donné pour tâche d'attaquer les partisans de l'unité de l'intellect et qu'il y avait consacré des développements relativement étendus, Or ces développements on ne les trouve, dans le peu d'écrits de saint Thomas qui remontent à cette période, que dans la *Somme contre les Gentils*.

Il est d'ailleurs aisé de se rendre compte à quelle gentilité s'atta-

---

1. Édition léonine, *Summa Contra Gentiles*, t. I, Introd., p. VI.

2. *Ibid.*, p. VII.

3. P. MANDONNET. *Siger de Brabant*, t. II, p. 175. « ... quasi contra veritatem sacrae Scripturae sit veritas in dictis gentilium damnatorum... errores praedictos gentilium scripturas... ea totaliter condemnamus ».

4. THOMAS D'AQUIN. *Opuscula*, édit. Mandonnet, t. I, p. 33.

que saint Thomas. Il n'y a qu'à énumérer les auteurs qu'il déclare combattre et à énoncer, pour plus de précision, le nombre de fois où il prend à partie chacun d'eux. En voici la liste. (Dans le nombre des citations indiquées pour chaque auteur on n'a pas hésité à prendre pour allusions distinctes ce qui aurait pu à la rigueur être considéré comme une allusion prolongée. Mais ainsi on tient mieux compte, dans le chiffre, de l'intérêt apporté par Thomas d'Aquin à chacun de ses adversaires, étant entendu qu'il y a toujours une part d'arbitraire dans un tel décompte) :

Albumazar, 2 ; Alexandre d'Aphrodise, 11 ; Algazel, 2 ; Anaxagore, 4 ; *Antiqui*, 4 ; *Arabs*, 1 ; Aristote, 444 ; Averroès, 53 ; Avempace, 1 ; Avicébron, 1 ; Avicenne, 27 ; Empédocle, 6 ; Galien, 3 ; GENTILES, 5 ; Hermès, 1 ; Homère, 1 ; Leucippe, 2 ; Rabbi Moyses, 2 ; *Antiqui naturales*, 14 ; *Peripatetici*, 1 ; *Physici*, 1 ; Platon, 44 ; *Platonici*, 19 ; Pline, 1 ; Ptolémée, 6 ; Pythagore, 3 ; *Pythagorici*, 4 ; Salluste, 1 ; Simonide, 1 ; *Stoïci*, 4 ; Thémistius, 1 ; Valère-Maxime, 2 ; Zénon, 1.

Il faut y joindre environ cent vingt anonymes dont beaucoup ne sont pas mentionnés au parfait ou à l'imparfait mais au présent, comme représentant des opinions de *Gentiles* ayant cours à Paris. Il y a lieu de remarquer le nombre total des citations d'Aristote, plus de 440, deux fois plus nombreuses que celles de tous les Gentils aristotéliciens, platoniciens ou autres. C'est qu'Aristote est bien moins dans ces citations l'adversaire que l'auxiliaire dont les opinions, habilement amenées, servent à confondre les autres *Gentiles*. Contre l'aristotélisme des *physici*, des *naturales*, Thomas se sert d'un Aristote christianisé.

Ce que sont ces *Gentiles*, les citations qui les concernent expressément suffisent à le définir.

I. 20. Hac etiam veritate (intellectus movens omnia) redarguuntur gentiles ponentes ipsa elementa mundi et virtutes in eis existentes deos esse, ut solem, lunam, terram, aquam et hujusmodi, occasionem habentes ex praedictio philosophorum erroribus (primi philosophi naturales).

I. 27. Sic igitur gentilium error evacuatur qui dicebant Deum esse animam cœli vel etiam animam totius mundi. Et ex hoc errorem idolatriae defendebant, dicentes totum mundum esse Deum, non ratione corporis, sed ratione animae, sicut homo dicitur sapiens non ratione corporis sed animae.

II. 38. Ex his autem quae praedicta sunt, vitare possumus diversos errores gentilium philosophorum quorum quidam posuerunt mundum aeternum, quidam materiam mundi aeternam ex qua ex aliquo tempore mundus cœpit generari vel a casu, vel ab aliquo intellectu, aut etiam

amore et lite. Ab omnibus enim his ponitur aliquid præter Deum aeternum quod fidei catholicae repugnat.

IV. 82. Per hoc autem excluditur error quorumdam antiquorum gentilium qui credebant eadem temporum temporaliumque rerum volumina repeti.

De ce *cosmisme* universel le fauteur le plus marquant est naturellement Averroès, qui, Aristote mis à part, est le plus cité, Ce n'est d'ailleurs pas toujours comme ennemi. Aristote est utile et Averroès qui commente diligemment Aristote est utile encore. Tel est le cas, I, 13, 20, 26, 27 ; II, 73, 75, 78. D'autres fois, II, 59, 61 ; III, 45, Averroès est donné comme un commentateur qui sollicite et déforme les textes. D'autres fois, il est associé à Alexandre d'Aphrodise comme une espèce distincte d'un même genre ; I, 71 ; II, 68, 69, 70, 71, 73, 76, 80, 83 ; III, 43, 44, 45, 48. D'autres fois enfin, Averroès est l'ennemi irréductible. Or toutes les citations là-dessus se groupent et forment deux chapitres complets, au livre II chapitre LIX : *Quod intellectus possibilis non est substantia separata* et chapitre LX : *quod homo non sortitur speciem per intellectum passivum sed per intellectum possibilem.* Ce sont deux chapitres très détaillés sur le problème averroïste de l'unité de l'intellect.

En 1270, treize thèses de philosophie arabe seront condamnées officiellement. Chacune se trouve déjà signalée dans le *Contra Gentiles* aux noms de divers philosophes. Le plus curieux, c'est de voir le contenu de chacune de ces thèses attribué aussi par le *Contra Gentiles* à un certain nombre d'anonymes qui dans la plupart des cas sont donnés comme des chrétiens contemporains.

*I*re *thèse :* Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero. = Quidam unum posuerunt intellectum omnium hominum esse unum... Et quia quamlibet substantiam separatam antiqui Deum esse dicebant... unde et a quibusdam nostri temporis christiani fidei professoribus, ponentibus intellectum agentem separatum... II 85.

*II*e *thèse :* Quod ista est falsa sive impropria : homo intelligit = a philosophis dicitur intellectum esse a corpore separatum II 69 = secundum positionem quorumdam philosophorum intellectus agens est quaedam substantia separata, quae quidem agit in animas nostras in quantum facit intellecta in potentia esse intellecta in actu III 87.

*III*e *thèse :* Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit = error eorum qui dicunt causarum ordinem... secundum modum necessitatis provenire III 97.

*IV*e *thèse :* Quod omnia quae in inferioribus aguntur subsunt necessitati corporum coelestium = falsitas quorumdam dicentium substantiam

coelestium corporum causam materiae elementorum esse II 20 = dicunt quod hujusmodi possunt esse signa effectuum futurorum qui ex motu coelesti causantur III 154.

*V*e *thèse :* Quod mundus est aeternus = dicunt Deum non esse causam substantiae caeli sed solum motus II 15 = mundus est aeternus, ut ponunt, II 73.

*VI*e *thèse :* Quod nunquam fuit primus homo = homines semper fuerunt, sicut ponunt. II 73.

*VII*e *thèse :* Quod anima quae est forma hominis secundum quod homo corrumpatur corrupto corpore = quod non est continuum idem numero esse non videtur ; quod objicitur quod esse non est unum quia non est continuum IV 80, 81 = etiam humanas animas non esse post corpus... quidam vero pro inconvenienti, non habent quod sint aliqua infinita actu II 38 = substantia intellectus quae remanet sit una omnium, sicut quidam dicunt II 91.

*VIII*e *thèse :* Quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo = potest venire in dubium quomodo substantiae incorporeae, ante resurrectionem, de igne corporali possint pati IV 70.

*IX*e *thèse* : Quod liberum arbitrium est potentia passiva non activa et quod de necessitate movetur ab appetibili = quidam occasionem errandi sumpserunt putantes quod nulla creatura habet aliquam actionem... III 69 = ..potest aliquo obviare dicendo quod omnis mala electio ex alicujus boni appetitu provenit III 85.

*X*e *thèse :* Quod Deus non cognoscit singularia = perfectioni divinae cognitionis singularium notitiam subtrahere nituntur. Ad quod quidem confirmandum septem viis procedunt I 63.

*XI*e *thèse :* Quod Deus non cognoscit aliud a se = quidam dixerunt quod Deus de aliis rebus non habet cognitionem nisi universalem, utpote cognoscens ea in quantum sunt entia ex hoc quod naturam essendi cognoscet per cognitionem ipsius I 50.

*XII*e *thèse. :* Quod humani actus non reguntur Providentia Dei = opinio quorumdam qui dixerunt quod divina providentia non se extendit usque ad haec singularia ; quam quidem opinionem quidam Aristoteli imponunt, licet ex verbis ejus haberi non possit III 75.

*XIII*e *thèse. :* Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptibilitatem rei mortali vel corruptibili = error eorum scilicet qui divinam potentiam limitantes dicebant Deum non posse facere nisi quae facit quia sic facere debet ; et eorum qui dicunt quod omnia sequuntur simplicem voluntatem absque aliqua alia ratione vel quaerenda in rebus vel assignanda II 29.

Ainsi, bien avant que ces autorités ecclésiastiques qui devaient condamner ces thèses en 1270 en aient fixé les énoncés, saint Thomas dans son *Contra Gentiles* s'attaquait à la doctrine contenue dans

ces thèses et qui était professée à Paris par des philosophes, qu'on peut appeler, au sens le plus large du mot, averroïstes.

A cette même date de 1258, à l'époque de la rédaction du *Contra Gentiles*, un autre document de saint Thomas, moins étendu mais plus explicite, nous représente, plus au vif, sa protestation *Contra Gentiles*, protestation qui n'est pas dirigée contre un philosophe mort et lointain, mais contre ses disciples parisiens proches et vivants. C'est grâce aux récents travaux du P. Mandonnet sur *saint Thomas créateur de la dispute quodlibétique* qu'on a pu avoir la date de ce document, le *quodlibet X* qui est de 1258 [1]. On y lit [2] : « Certains posent que l'intellect incorruptible est en dehors des hommes et ils posent du même coup que l'âme qui est une partie de l'homme doit être corruptible. Ils posent aussi que l'intellect séparé se continue. Deux doctrines là-dessus. Les uns soutiennent une *illustration* selon laquelle l'intellect agent séparé est incorruptible et l'intellect passif joint au corps corruptible. Les autres font continuer l'intellect jusqu'aux phantasmes en sorte que l'intellect passif lui-même serait séparé et incorruptible... »

III. — Les condamnations des « Errores Gentilium ».

Il ne s'agit pas dans les écoles de Paris de 1260 ou 1270 d'une doctrine unique cohérente des *Gentiles*. Ces philosophes eux-mêmes n'étaient point d'accord. Les quatre maîtres nouveaux qui puisent plus ou moins, à leurs philosophies, se comportent d'une manière très différente. Albert le Grand et surtout Bacon retiennent surtout le fond de leur physique universelle, Siger de Brabant plus uniquement psychologue s'en tient plus spécialement à la noétique d'Averroès, Thomas d'Aquin, qui transforme davantage ce qu'il s'approprie, le fait toujours en fonction d'une psychologie, d'une morale, d'une théologie personnelles.

L'hétérodoxie grandissante de nombre des disciples des *Gentiles* provoquait une condamnation doctrinale. Mais à ce propos une double question se pose : quelles doctrines et quels *Gentiles* ont été condamnés ? Le P. Mandonnet a mis en évidence que les traditionalistes bonaventuriens voulurent tout de suite impliquer dans la condamnation Thomas d'Aquin lui-même [3]. Ils n'y réussi-

1. P. Mandonnet. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1927, p. 38.
2. Éd. Vivès, t. XV, p. 573-575.
3. P. Mandonnet. *Siger de Brabant*, t. I, p. 107.

rent pas. Est-ce à dire que seul Averroès en son disciple parisien Siger de Brabant fut condamné en 1270 ?

Non. Même à la première thèse condamnée, fondamentale de l'averroïsme, sur l'unité de l'intellect Siger ne souscrirait pas sans réserve. Sans doute il attribue cette opinion à Aristote lui-même, mais il expose avec force les raisons en sens contraire dans son *De anima intellectiva*. Il explique qu'il est resté longtemps perplexe, mais que « dans un tel doute, c'est à la Foi qu'il faut adhérer, à elle qui dépasse toute raison humaine [1] ». Il admet donc une multiplicité des agents intellectuels et échappe plus ou moins, par là, à la deuxième thèse condamnée. D'ailleurs il est explicite. C'est le propre de l'homme de le comprendre [2]. « Il n'y a aucun doute que l'opération propre de l'homme est de comprendre et c'est son bonheur comme il est dit au livre X des *Morales*. C'est que l'intellect par lequel l'homme comprend est dans l'homme la vertu suprême et le propre de l'homme ».

S'il est vraiment l'auteur du *De Necessitate et contingentia causarum* on ne peut lui imputer la troisième thèse déterministe car il aurait écrit [3] : « L'homme n'est pas libre en ce sens que sa volonté soit la cause première de son vouloir et de son action et qu'elle puisse se mouvoir indifféremment sans aucune motion antérieure... Mais quoi qui se présente, la volonté peut par son propre mouvement l'empêcher parce que la volonté veut par le jugement de la raison qui se joue entre les contraires ». En tous cas, dans les *Impossibilia*, Siger explique comment Dieu punit légitimement les actes contingents des hommes [4]. Voilà qui est loin de la quatrième thèse condamnée sur les corps célestes. Il est vrai que dans sa question naturelle : *Homo est animal nullo homine existente* il joue dangereusement avec les thèses sur l'éternité du monde et la non-existence d'un premier homme. Mais Thomas d'Aquin lui-même jugeait que la philosophie ne peut prouver que le monde a eu un commencement et il a écrit, pour ceux qui s'étonnaient, l'opuscule *De Æternitate mundi contra murmurantes*. La septième thèse condamnée visant la corruption de l'âme parallèle à la corruption du corps n'est sûrement pas attribuable à Siger qui consacre précisément un chapitre de son *Anima intellectiva* à la réfuter [5]. Ni sur les châtiments de

1. P. MANDONNET. *Siger de Brabant*, t. II, p. 169.
2. *Ibid.*, p. 118.
3. *Ibid.*, p. 155-156.
4. *Ibid.*, p. 88.
5. *Ibid.*, p. 157-158.

l'au-delà, ni sur le rôle de la Providence, ni sur la puissance de Dieu nous ne le voyons faire de restrictions. Ce ne sont pas les thèses condamnées en 1270 qui différencient le plus Siger de Brabant et Thomas d'Aquin. C'est la façon différente dont ils se représentent l'intelligence et la volonté. Selon Siger de Brabant leur opération n'est point un mouvement. Pour lui, comme il le dit dans sa *question naturelle : quelque chose peut-il se mouvoir par soi-même* [1], leur opération n'est pas un vrai mouvement parce qu'il n'y entre en jeu que des éléments indivisibles et immatériels. Position d'ailleurs extrêmement dangereuse pour l'orthodoxie de son auteur. Les faits de conscience vont paraître en marge des réalités consistantes de l'univers. Le premier moteur risquera d'être cosmique. L'intelligence risquera de n'être plus qu'un écho unique et vain. On sera loin du Dieu du dogme et de la morale de l'individu. Les thèses des *Gentiles* seront comme postulées. Dans les écrits de Siger il y a certainement ainsi une part de façade. C'est bien contre lui que Thomas d'Aquin a écrit, vers 1270, son *De Unitate intellectus*, comme le porte un ancien manuscrit [2].

Cependant, Siger n'est pas seul en cause. A cette époque même, Thomas d'Aquin indique qu'il existe toute une pléiade de mauvais philosophes qu'on ne peut pas ramener les uns aux autres, mais qu'il faut tous condamner comme contraires à la Foi. Dans un sermon universitaire au cours de l'année 1270 il dit [3] : « Il est difficile de les faire concorder entre eux et si l'un d'eux dit la vérité c'est toujours avec une part d'erreur... Mais aucune philosophie contraire à la Foi ne peut être acceptée ». C'est dans cet esprit, d'ailleurs assez favorable à un aristotélisme modéré, que se constitue le catalogue d'erreurs *De erroribus philosophorum* réunissant à défaut de toutes les erreurs attribuables aux *Gentiles* les erreurs attribuables à Aristote, Averroès, Avicenne, Algazel, Alkîndi et au Rabbi Moyse.

La condamnation des treize thèses de 1270 est-elle relative, sinon au seul Siger, du moins au seul Averroès ? On a lieu d'en douter, étant donné l'état des débats intellectuels à l'université de Paris. Il est vrai qu'il n'est pas commode de se fixer. Les philosophes pro-arabes communiquent dans leurs divergences par un fond commun d'astrologie et de péripatétisme. Le même auteur se déjuge, ou peut être jugé diversement. Averroès admettait-il la

1. *Ibid.*, 103.

2. N° 8001 de Nîmes : *Tractatus fr. Thome contra Mag. Sigerum averroïstam.*

3. P. MANDONNET. *Siger de Brabant*, t. I, p. 109.

Providence ? Oui, répond l'historien de la philosophie arabe, Cara de Vaux [1] ; non, répondait l'auteur du *De erroribus philosophorum* [2].

Le P. Théry a eu le sentiment que tout n'était pas attribuable à l'averroïsme dans les thèses condamnées en 1270. Il a distingué deux thèses : *Anima corrumpitur corrupto corpore. Deus non potest dare immortalitatem.* Il veut reconnaître dans ces deux thèses la doctrine du seul Alexandre d'Aphrodise, qu'il met sur ce point en contradiction avec Averroès [3]. Or il est sûr que les averroïstes, et non d'imaginaires alexandrins, ont professé ces thèses à Paris en 1270. Nous savons, par des témoignages précis et concordants que cette thèse était fondamentale de l'averroïsme parisien. Elle était même si générale qu'on la mettait sur le compte d'Aristote. Voici les motifs que nous avons de rejeter l'opinion du Père Théry. Au *quodlibet X*, en 1258, Thomas d'Aquin établit un lien de causalité entre la thèse de l'unité de l'intellect selon Averroès, comme selon Alexandre, et la thèse de la corruptibilité de l'âme. « Certains posent que l'intellect incorruptible est en dehors des hommes et ils posent du même coup que l'âme qui est une partie de l'homme doit être corruptible ». Comme Thomas ajoute qu'Averroès sépare, plus que quiconque, l'intellect de l'homme, la thèse de la corruptibilité de l'âme doit lui être attribuée plus qu'à n'importe qui. Bonaventure, dans ses sermons de 1267, confirme cette liaison entre la thèse de l'unité de l'intellect et celle de la corruptibilité de l'âme dans tout un ensemble aristotélicien [4]. « De l'excessive hardiesse dans la recherche philosophique procèdent les erreurs en philosophie, par exemple dire que le monde est éternel, affirmer une seule intelligence pour tous... Ceux qui donnent cet enseignement déclarent qu'il n'est pas possible qu'une chose mortelle puisse parvenir à l'immortalité ». Nous atteignons là, comme aristotélicien averroïste, l'énoncé de la dernière thèse attribuée par le P. Théry à Alexandre. Dans son sermon de 1270, Thomas d'Aquin attribue la thèse de la mortalité de l'âme à un aristotélisme littéral ou plutôt supposé [5] : « Solum recitant verba Philosophi... Quae vetula est hodie quae non sciat quod anima est immortalis ! »Historiquement cet aristotélisme-là provient bien des premiers disciples juifs d'Averroès. Joseph ben Juda, plus averroïste encore que disciple

1. Carra de Vaux. *Les Penseurs de l'Islam*, t. IV, p. 78.
2. P. Mandonnet. *Siger de Brabant*, t. II, p. 9.
3. G. Théry. *Alexandre d'Aphrodise*, p. 105.
4. Bonaventure, éd. Quaracchi, t. V, p. 514 et suiv.
5. P. Mandonnet. *Siger de Brabant*, t. I, p. 109.

de Maimonide, apparaît après sa mort à un ami pour lui annoncer la corruption de son âme conforme à la doctrine d'Averroès [1]. « L'universel s'est joint à l'univers et le particulier est rentré dans la partie ».

Il nous faudrait renoncer à attribuer à tel philosophe *gentil* plutôt qu'à tel autre chacune des thèses condamnées en 1270 si nous n'étions puissamment aidé par ce catalogue *De erroribus philosophorum.*

Propositions condamnées en 1270 sans le nom de leur auteur	Noms fournis par le *De erroribus*	Textes des erreurs des auteurs donnés par le *De Erroribus.* MANDONNET, *Siger*, Tome II.
I Il n'y a qu'un seul et même intellect	Averroès	L'âme intellective n'est pas multipliée avec les corps mais unique en nombre, p. 10.
II Il y a une impropriété à dire que l'homme comprend	Algazel	Toute notre science n'est en nous que par l'intelligence suprême, p. 17.
III La volonté humaine veut ou choisit par nécessité	Al-Kîndi	Les corps célestes dirigent nos opérations volontaires d'un bout à l'autre, p. 21.
IV Tout est soumis à la nécessité des corps célestes	Al-Kîndi Algazel	Tout arrive par nécessité, p. 20.
V Le monde est éternel	Aristote Avicenne	Le monde n'a pas de commencement, p. 6. Le temps est éternel, p. 12.
VI Il n'y a pas eu de premier homme	Aristote	Il n'y a pas eu de premier homme, p. 7.

1. E. RENAN. *Averroès et l'Averroïsme*, p. 178-181, 187-188.

VII L'âme se corrompt avec le corps	Aristote	Tout ce qui naît... se corrompt nécessairement, p. 5-6.
VIII Après la mort l'âme séparée ne souffre pas du feu corporel	Algazel	Toute la peine de l'âme séparée est qu'elle se sent séparée, p. 17.
IX Le libre arbitre passif est mû par l'objet désirable	Al-Kîndi	...pas d'action propre..., p. 19.
X Dieu ignore les singuliers	Averroès	Dieu ignore les singuliers, p. 10.
XI Dieu ne connaît rien hors lui	Algazel Avicenne	Dieu ne connaît pas les singuliers dans leur propre forme, p. 13.
XII Les actes humains ne sont pas régis par la Providence	Algazel Averroès	Dieu ne fait rien en nous ni pour nous, p. 17. Dieu n'est pas Providence, p. 9.
XIII Dieu ne peut donner l'immortalité	Aristote	Dieu ne peut faire un autre monde, p. 4. Le mort ne revit pas, p. 5.

Au siècle suivant, dans son *Directorium Inquisitorium*, Nicolas Eymeric fait précéder le texte du *De erroribus philosophorum* du résumé de ces erreurs relatives aux *antiqui philosophi* : « En général les Platoniciens, les Stoïciens, Pythagoriciens, Épicuriens et plus particulièrement Aristote et les Péripatéticiens : Averroès, Avicenne, Algazel, Al-Kîndi, ainsi que le Rabbin Moyse ont exprimé beaucoup d'erreurs et d'hérésies contre notre Foi ». Eymeric donne alors son catalogue résumé des erreurs de toute cette gentilité philosophique que saint Thomas avait le premier attaquée en grand détail dans sa *Somme contre les Gentils*. Or ce catalogue de quinze thèses,

outre une thèse sur les anges et une thèse particulière à Melissus, la thèse de l'averroïsme strict de 1270 sur l'unité de l'intellect mise à part, reproduit le catalogue des thèses condamnées en 1270.

1270	Eymeric édit. de 1635, p. 253.
2 pas d'intelligence humaine	9 c'est toujours Dieu qui comprend et meut.
3 pas de volonté humaine	
4 déterminisme cosmique	15 atomisme universel.
5 éternité du monde	4 pas de création.
6 éternité de la race	2 éternité de la race.
7 corruption de l'âme	5 l'âme est dissoute.
	6 en grande partie.
8 pas d'enfer pour l'âme	7, 15 ou toute entière.
9 déterminisme des passions	6 pas de vertus à propos de passions.
10 Dieu ignore les singuliers	14 Dieu ne fait rien.
11 Dieu ignore les autres	
12 pas de Providence	11 pas de Providence.
13 Dieu ne donne pas l'immortalité.	3 la nature donne toujours la mort.

Les deux collections des thèses diffèrent dans la forme, mais pas dans le fond. Elles s'ignorent. Or l'une d'elles représente le résumé du livre *De erroribus* concernant tout l'ensemble du péripatétisme et de l'arabisme astrologique. C'est donc aussi en 1270 tout l'ensemble du péripatétisme et de l'arabisme qui est visé comme en 1209-1215. Il s'appelle seulement l'*averroïsme* du nom du dernier en date et du plus éminent de ses docteurs. A peine **est-il** besoin de signaler les divergences doctrinales entre ces diverses thèses lorsqu'on voit avec le *De erroribus* de quelles doctrines elles proviennent. Elles englobent la radioactivité stellaire absolue, totale, d'Al-Kîndi comme Avicenne dont l'erreur est de faire la part trop grande aux initiatives spirituelles.

C'est que, comme l'a montré le P. Jules d'Albi, la condamnation de 1270 provient en grande partie de l'activité de saint Bonaventure, ancien maître de Paris devenu général des mineurs et cardinal. Il met son influence et son éloquence à combattre toute philosophie outrancière comme contraire à son illuminisme augustinien. Ses sermons parisiens de 1267 et 1268 annoncent les thèses de 1270.

Erreurs signalées en 1268 par Bonaventure selon J. d'Albi. S. Bonaventure, p. 164	Thèses de 1270
1 L'intelligence séparée éclaire l'âme humaine	II
2 Une intelligence en crée une autre	
3 Le monde est éternel	V
4 Fatalisme absolu	IV
5 Unité de l'intellect	I
6 L'âme humaine naît et meurt avec le corps	VII
7 Action absolue des astres	IV
8 Dieu source du mal	
9 Dieu n'a pas tout créé du néant	VI
10 Dieu ne comprend pas l'âme des choses	X
11 Dieu ne peut pas ressusciter les corps	XIII
12 Dieu n'accorde ni grâce, ni pardon, ni béatitude	XII
13 La philosophie suffit à établir la supériorité morale	
14 La lumière philosophique atteint Dieu directement.	
15 La philosophie suffit à établir le culte dû à Dieu.	
16 La raison naturelle suffit et la Foi est inutile.	

Les dernières thèses propres au seul saint Bonaventure sont un procès de tendance à la philosophie outrancière. Il ne faut pas s'étonner de voir que ces énoncés des thèses contre tous les philosophes sont établis par les partisans de saint Bonaventure. Un moment ils y avaient joint deux thèses de saint Thomas sur l'unité de forme. Cette doctrine de saint Thomas a été qualifiée par saint Bonaventure d'« insanité [1] ». Ceux qui partageaient ces idées voulurent une condamnation plus complète, plus détaillée encore que celle de 1270, qui atteindrait tous ceux qui participaient de près ou de loin à la philosophie des *Gentils*. Ils y engloberaient avec Siger de Brabant, Boèce de Dacie, Bernier de Nivelles, Albert le Grand, Roger Bacon, Gilles de Rome, Gilles de Lessines, Thomas d'Aquin lui-même, qui s'était pourtant donné la peine de défendre la Foi par un *Contra Gentiles* plein de réflexions et de précisions et par de multiples opuscules de détail contre les astrologues ou les averroïstes, tandis que Bonaventure s'était borné

1. Bonaventure, éd. Quaracchi, t. V, p. 351.

à une éloquence de prédicateur. Mais Thomas d'Aquin avait lutté contre le péripatétisme en citant 440 fois Aristote dans le *Contra Gentiles*. On choisit pour cet holocauste total de la philosophie l'anniversaire de sa mort, le 7 mars 1277. Nous n'insisterons pas sur l'ensemble des 219 propositions qui furent alors condamnées par l'évêque Tempier ; ce qui fut un véritable traumatisme pour le développement doctrinal à l'Université de Paris.

Nous voulons cependant attirer l'attention sur quelques-unes des propositions condamnées. Elles nous permettront de saisir l'importance d'un texte du *Contra Gentiles* de saint Thomas et de comprendre dans quelle ambiance s'est développé le chef-d'œuvre de la littérature en langue française de cette époque, le *Roman de la Rose*, du maître-ès-arts Jean de Meun, ouvrage dont on avait peu à peu méconnu la nature et la portée.

IV. — Le Roman de la Rose de Jean de Meun et son caractère universitaire.

En tête de la condamnation doctrinale de 1277 un livre est nommé [1] :

Librum etiam *De amore* sive *De Deo amoris* qui sic incipit : *Cogit me multum...* et sic terminatur : *Cave igitur galtere amoris exercere mandata.*

Nous savons ce que la littérature médiévale entend par commandements du dieu d'Amour. Mais voici quelques thèses condamnées qui précisent ce dont il s'agit :

166. Quod peccatum contra naturam, utpote abusum in coitu, licet sit contra naturam speciei, non tamen est contra naturam individui.

168. Quod continentia non est essentialiter virtus.

169. Quod perfecta abstinentia ab actu carnis corrumpit virtutem et speciem.

181. Quod castitas non est majus bonum quam et perfecta abstinentia.

183. Quod simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta, non est peccatum.

Nous savons que les condamnations de 1270 et 1277 visent les diverses erreurs des gentils professées à Paris. Or on pouvait trouver le genre d'erreurs qui vient d'être signalé, dans le *Contra gen-*

1. P. Mandonnet. *Siger de Brabant*, t. II, p. 176.

tiles où, près de vingt ans plus tôt, Thomas d'Aquin signale déjà les mêmes idées à Paris :

III. 136. Contra continentiae bonum quidam perversi sensus homines sunt locuti. Quod quidem bonum continentiae his et similibus rationibus excludere nituntur : Viri enim et mulieris conjunctio ad bonum speciei ordinatur. Divinius autem est bonum speciei quam bonum individui... Ex divina ordinatione dantur homini membra ad generationem apta et etiam vis concupiscibilis incitans et alia hujusmodi ad hoc ordinati... Quibus etiam adjungi potest praeceptum Domini quod primis parentibus legitur esse datum : *Crescite et multiplicamini et replete terram.* Gen. 1 ; quod non est remotum sed magis videtur a Domino in Evangelio esse confirmatum, ubi dicit : *Quod Deus conjunxit homo non separet...* Videtur non esse licitum perpetuam continentiam servare.

On reconnaît là la thèse diversement développée par divers personnages bien connus du célèbre Roman de la Rose : La Vieille, Bel Accueil, Vénus, l'host d'amour, Genius, Nature, le Dieu d'Amour. Jean de Meun, ce maître-ès-arts de la rue Saint-Jacques, a donc pris cette théorie dans cette ambiance universitaire qui lui plaisait tant et qu'il a souvent vantée dans ses vers [1]. De là aussi lui viennent ses haines contre les Jacobins, contre l'*Evangile Eternel*, sa ferveur pour Abélard et pour Guillaume de Saint-Amour, les questions qu'il se pose, en centaines de vers, sur la physique universelle des astres qu'on était en train de condamner en 1270 et en 1277, aux dates extrêmes de la rédaction de son *Roman*. Ce qui paraissait à nos littérateurs dans son livre un reste de « courtoisie » est donc en réalité, comme l'essentiel de sa philosophie, une doctrine universitaire. De l'ensemble énorme des thèses des *Gentiles* il n'a pas adopté ou rejeté les mêmes thèses qu'ont adoptées ou rejetées, pour d'autres motifs, Albert, Siger ou Thomas. Mais il a circulé dans le même paysage d'idées.

Plus heureux, il a sans doute esquivé la condamnation pour son livre. Il a eu, à Paris, une carrière comblée. Il a écrit de pieux ouvrages. Dans son *Testament* il dit qu'il n'a rien à se reprocher, à part des frivolités médiocres. C'est que son *Roman de la Rose* est comme une vaste pièce de théâtre. Il fait parler des personnages. On ne sait jusqu'où s'engage la personnalité de l'auteur. Gerson a usé vainement son influence à essayer de faire condamner cet ouvrage de Jean de Meun [2].

Jean de Meun reste un commentateur d'Alain de Lille. Une telle

1. Éd. Langlois, V. 11.780 et suiv.
2. L. Thuasne. *Le Roman de la Rose*, en particulier p. 74.

tâche était fréquente dans l'université. Comme Rudolphe de Longchamp, le premier parisien qui connaît Averroès, il amplifie l'*Anticlaudianus*. Seulement à la place d'un éloge de la chasteté, il veut faire un éloge de l'union de l'homme et de la femme. Il fait parler ses personnages comme Averroès ou Siger font parler Aristote, se défendant ensuite de penser ainsi [1]. « Pour le reste si j'ai laissé échapper quelque parole que la Sainte Église tienne pour déraisonnable, je suis prêt à l'amender à son vouloir ». Le *Roman de la Rose* peut être une comédie plus humaine que divine, son auteur peut relever plus ou moins de doctrines condamnées par les théologiens, mais, à cette date, dans ce milieu, par le choix même de sa matière, il est avant tout un clerc de l'université de Paris.

***

En résumé, l'averroïsme n'est que la dernière forme des philosophies des *Gentiles*. Il s'installa à Paris au temps d'Albert le Grand. Le principal écrit *Contra Gentiles* est celui de saint Thomas. C'est tout l'ensemble de ces doctrines que visent les condamnations de 1270 et de 1277. On doit même y rattacher ce qui surprenait dans la bouche de certains personnages du *Roman de la Rose* de Jean de Meun. C'est comme un premier modernisme dans la chrétienté. C'est le temps déjà des origines de la libre pensée moderne. L'ancienne astrologie s'y mêle encore à une évolution vers une physique expérimentale. Tel est le cadre où se précise pour nous ce qu'est la *Somme contre les Gentils*, ce qu'est la condamnation de 1270, ce qu'est le *Roman de la Rose*.

Le Saulchoir. M.-M. GORCE, O. P.

1. Éd. de A. MARY, p. 264.

L'AUMÔNE :

OBLIGATION DE JUSTICE OU DE CHARITÉ ?

S. THOMAS, SUM. TH., 2ª 2ae, Q. 32, A. 5.

L'étude des rapports des vertus de Justice et de Charité dans l'exercice du droit de propriété est à l'ordre du jour. Nous voudrions signaler ici, et, si possible, donner l'explication historique, d'une difficulté textuelle qui se rencontre à ce propos dans l'exégèse de la pensée de saint Thomas telle qu'elle apparaît dans la Somme théologique, œuvre de maturité du Maître (1271-1272)[1].

Que la propriété ait une fonction sociale, c'est une vérité admise par tous aujourd'hui ; que cette fonction sociale soit pour le propriétaire d'un superflu une obligation de justice, c'est, la suite de ces pages le montrera, la pensée certaine de notre Docteur.

Par ailleurs le secours accordé par le riche à l'indigent pour subvenir à sa misère a reçu de la tradition le nom d'aumône (du grec ἐλεημοσύνη, *misericordia*) et demeure formellement un acte de la vertu de charité.

Comment ces deux obligations peuvent-elles se concilier ? En faisant l'aumône le riche satisfait-il à une dette de justice ? Et s'il s'acquitte de la fonction sociale de la propriété, la mise en commun de son superflu mérite-t-elle le nom d'aumône ? Les deux obligations de « faire la charité » et de « faire justice » sont-elles distinctes ou sont-elles toutes deux à la fois réalisées dans l'exécution d'un même acte ? Question extrêmement délicate que S. Thomas lui-même, au moins matériellement, n'a pas mis en parfaite lumière. Si, sur ce point, le Maître a solidement établi les fondements de sa doctrine, les opinions divergentes de ses devanciers n'ont pas été sans laisser quelques traces de leurs hésitations dans la présentation de ses conclusions ; lorsque dans la Somme théologique, en effet, au

1. Date de la 2ª 2ae d'après la chronologie établie par le T. R. P. Mandonnet.

traité de la charité (2 a, 2 ae, q. 32, .a 5), S. Thomas se demande si l'aumône est de précepte, il répond évidemment par l'affirmative, mais son texte ne laisse pas d'être ambigu ; le Maître fait intervenir en faveur de l'aumône œuvre de charité des arguments qui, semble-t-il, sont une reprise ou une transposition de ceux qu'il invoque pour établir la fonction sociale de la propriété, obligation de justice. Dans les Sentences notre auteur n'avait pas pris fermement position, il paraît bien que dans la Somme, s'il a solidement élaboré les fondements de sa doctrine, il soit encore dans une certaine mesure tributaire de l'enseignement traditionnel. Seul un bref examen de celui-ci pourra permettre de jeter sur la réponse donnée par le Maître les clartés désirées. C'est qu'en effet, s'il ne peut faire de doute, de nos jours, que l'aumône relève de la charité, les théologiens du moyen âge l'envisageaient surtout comme une œuvre de satisfaction, parfois même comme une obligation de justice. S. Thomas, dans l'article de la Somme dont nous voulons proposer une explication, n'a pas négligé cet apport historique ; nombre de détails le soulignent. Pour l'avoir méconnu, des commentateurs comme Cajetan se sont peut-être mépris sur la véritable pensée du Maître. Une interprétation exacte de la pensée de saint Thomas exige donc que l'on ait présent à l'esprit ces données traditionnelles dont le Bachelier sententiaire ne s'est pas complètement dégagé, mais que le Maître en théologie a mises au point.

***

On sait que l'enseignement théologique médiéval fut d'abord un commentaire de la Sainte Écriture, le lieu théologique par excellence. Le Maître prenait comme texte à commenter une page de la Bible et s'efforçait de répondre aux *Questions* que soulevaient les difficultés du texte au fur et à mesure de la lecture. Aucun ordre par conséquent entre les différentes questions traitées : des explications dogmatiques cotoyaient des essais d'exégèse et s'intercalaient entre les développements moraux colligés parmi les sentences des *autorités*, Pères ou théologiens que saint Thomas appellera en bloc les « doctores Ecclesiae »[1]. Saint Thomas fut l'un des premiers à grouper questions et

1. M. D. Chenu. « *Authentica* » et « *Magistralia* » *Deux lieux théologiques aux XII-XIII*e *siècles* dans *Divus Thomas*, avril 1925, p. 285. Cf. S. Thomas, *De Malo* q. 3, a, 14, ad 2 : Secundum expositionem antiquorum sanctorum et etiam secundum expositionem magistralem... potest dici ».

traités selon un ordre rationnel et à fixer à la théologie une discipline vraiment scientifique.[1]

Or c'est invariablement au traité des sacrements, à propos du sacrement de pénitence et de la satisfaction que les auteurs traitaient la question de l'aumône. Ils se demandaient « Est-ce que l'aumône est une œuvre de satisfaction avec la prière et le jeûne ? » Si cette question était débattue en cet endroit des Sommes et des Sentences, c'est, selon la méthode que nous avons rappelée, sur la foi des textes de l'Écriture. On lisait, en effet, dans Tobie XII, 9 : « Eleemosyna a morte liberat et ipsa est quae purgat peccata », et dans Luc XI, 41 : « Quod superest date eleemosynam et ecce omnia munda sunt vobis ».

Par ailleurs, c'est la glose interlinéaire qui est à l'origine de l'opinion suivant laquelle l'aumône est une œuvre de justice « Eleemosyna est pars justitiae » *Sup. Matth.* VI, 1 et 2. De là les diverses sentences que l'on rencontre chez les théologiens.

Pierre Lombard. IV *Sent.* dis. 15, cap. 5, [2] s'appuyant sur l'autorité de saint Augustin fait de l'aumône une œuvre de miséricorde : « Est enim eleemosyna opus misericordiae, verissimeque dictum est : miserere animae tuae placens Deo. Eccli. XXX, 24 »[3].

Guillaume d'Auxerre a une définition peu formelle de l'aumône : « Eleemosyna potest sic describi : eleemosyna est indigenti propter Deum rei necessarie erogatio », *in Sent.* lib. III, Tract. 7, cap. 7; fol. 162 [4]. Comme Pierre Lombard il en fait une œuvre de miséricorde : « De opere misericordiae quod est eleemosyna, dicendum est.. », *ibid.*, et une satisfaction pénitentielle : « Eleemosyna est satisfactoria », *ibid.* et fol. 172; cf. lib IV, *De speciebus satisfactionis*, cap. 2, fol. 272. Mais pourquoi son traité de l'aumône est-il intitulé *De Justitia* (lib. III, cap. 7). qu'il résume ainsi au chapitre suivant : « Dicto *de illa specie justitiae* per quam homo facit quod *debet* inferioribus scilicet de eleemosyna, sequitur... » fol. 164 ? Guillaume d'Auxerre, qui ne cite pas la glose, se fonde sur la définition de saint Augustin : « Misericordia sicut dicit Augustinus justitia est in subveniendo miseris », *ibid.* fol. 162; ou encore « Dicit Augustinus quod justitia est subvenire miseris ». lib. III, Tract. 16, *De Justitia*, fol. 211. D'où la question soulevée [5], l'aumône est-elle une œuvre de miséricorde ou une

1. Sum. Th., Ia P. prologue.

2. Edit. Quaracchi, 1916, p. 283.

3. Texte relativement peu cité que S. Thomas retiendra, *Sum. Th.* 2a 2ae, q. 30, a. 1, ad 2m.

4. Edit. Philippe Pigouchet, Paris, 1500.

5. Même si S. Thomas n'a pas connu tel ou tel de ces textes, ils sont les témoins des discussions d'école dont le Maître a certainement tenu compte; pour le seul traité de Guillaume d'A. Voici

œuvre de justice ? Le débat est engagé d'une façon très générale ; il s'agit de savoir si la justice est une vertu générale ou spéciale; l'objectant argumente ainsi : « Reddere alicui quod suum est est opus justitie, sed dare eleemosyna est reddere pauperi quod suum est : dicit Eccli. IV, 1 : Fili eleemosynas pauperis ne defraudes, quasi diceret suum est pauperis quod et des eleemosynam, ergo dare eleemosynam pauperi est reddere quod suum est, ergo est opus justitie ; sed constat quod dare eleemosynam pauperi est opus misericordie, ergo opus misericordie est opus justitie, multomagis quelibet alia virtus est justitia ». Sur quoi Guillaume répond : « Misericordie est per modum elicientis, Justitie per modum imperantis », et il explique sa distinction par le motif propre de chacune de ces vertus : « Considerando quod dandum est pauperi, quia suum est, imperat justitia dare pauperi eleemosynam. Misericordia vero *voluntatem dandi elicit* attendens quoniam dandum est *indigenti* », fol. 176. Mais, en dernière analyse, afin de rester fidèle à l'autorité de saint Augustin, il fait de la miséricorde, d'où procède l'aumône, une espèce de la justice vertu plus générale : « Justitia que est una cardinalium dupliciter accipitur, uno modo secundum quod est ordinatio ad Deum et proximum. Ad Deum quidem per modum subjectionis, ad proximum per modum cujusdam equalitatis. In hoc enim est quedam equalitas quod de superabundantia nostra relevamus pauperum indigentiam, sicut Apostolus dicit quod conferimus eis temporalia que equaliter eorum sunt sicut et nostra, saltem secundum conditionem nature, unde secundum hanc acceptionem non dividitur misericordia a justitia, sed est species ejus. Et sic loquitur Augustinus cum dicit : Justitia est in subveniendo miseris non describendo justitiam sed in specie notificans per exemplum » Lib. III, Tract. 7, fol. 178.

Alexandre de Halès (*Summa*, IV Pars, q. 29) traitant de la satisfaction fait bien de l'aumône une œuvre de satisfaction, mais s'autorisant de la glose, dit qu'on peut la concevoir comme un acte de justice « imperative » (Membrum I, Resolutio) ; il estime cepen-

---

au hasard quelques références parallèles suggestives : l'aumône *de injuste acquisistis*, G. fol. 164, q. v ; cf. S. Th. 2 a 2 ae, q. 32, a 7. L'ordre de l'aumône, G. fol. 163, q. III. cf. S. Th. 2a 2 ae, q. 32, a 9. La quantité de l'aumône, G. fol. 163, q. IV; cf. S. Th. 2 a 2 ae, q. 32, a. 5, ad 3 m. L'acte de justice *materialiter vel formaliter*, G. fol. 164, q. ultima ; cf. S. Th. 2 a 2 ae, q. 32, a. 1, ad 1 m. L'aumône satisfaction, G. fol. 162 ; cf. S. Th. 2 a 2 ae, q. 32, a. 1, ad 2 m. La justice vertu générale ou spéciale, G. fol. 176, 177; cf. S. Th. 2 a 2 ae, q. 58, a. 5-8. *In extrema necessitate omnia sunt communia*, G. fol. 153 et 164; cf. S. Th. 2 a 2 ae, q. 32, a. 7, ad 3 m et q. 66, a. 7, sed c. A propos de la doctrine de ce dernier article : En cas d'extrême nécessité est-il permis de voler ? On lit déjà dans G. fol. 164 : « In extrema necessitate licet dare depositum indigentibus si non habent (qui gerunt negotia aliorum) propria unde sustentent eos et absoluti sunt nec tenentur ad reddendum, excusantur enim per preceptum nature.

dant avec d'autres auteurs (ut dicunt quidam) qu'elle est « elicitive » une œuvre de miséricorde (ibid. fin et q. 34, membrum I, Resolutio). « Non ob hoc (eleemosyna habet quodammodo utilitatem universalem) est eleemosyna motus cujuslibet virtutis, sed proprie est motus misericordiae et largitatis, vel justitiae secundum diversas acceptiones [1] ».

Saint Bonaventure, *IV Sent.* dist. 15, P. II, a. 1, q. 4, [2] ne retient l'aumône que comme œuvre de miséricorde et de satisfaction pénitentielle [3], mais, a. 2, q. 1, après avoir affirmé le principe qu'une telle aumône doit s'exercer à partir des biens nécessaires, « illud *non est satisfactorium ad quod quis alias tenetur*; sed quilibet tenetur ad dandum superflua pauperibus, quantumcumque sit sine peccato. Lucae undecimo : quod superest date eleemosynam : ergo... » Il distingue le nécessaire absolu : « secundum naturae arctitudinem » (en ce cas, on ne saurait imposer l'aumône comme satisfaction pénitentielle) et le nécessaire « secundum communem usum vivendi », « de tali fit proprie eleemosyna satisfactoria » et il ajoute, sans la commenter autrement, cette affirmation qui suggère que le superflu de soi oblige en justice à l'aumône : « de superfluo vero non fit (eleemosyna satisfactoria), quantum est de rigore justitiae ».

Albert le Grand présente son traîté dans un ordre beaucoup plus rigoureux et satisfaisant que les précédents et on ne peut manquer d'en être frappé dès la première lecture. Il se demande d'abord si l'aumône est un acte de vertu et de quelle vertu. Citant la glose, il recherche si, de fait, l'aumône ne serait pas une œuvre de justice, mais il affirme qu'elle est « per se et proprie » un acte de miséricorde, cependant elle peut être un acte de justice « ut imperantis ». Voici ses paroles peu nettes encore : « Dicendum quod eleemosyna est actus virtutis, quae est misericordia, ut puto : licet quidam aliter dicant, quorum non possum intelligere rationem ». *IV sent.* dist. 15, a. 4. « Potest esse justitiae... sicut dans de superfluo, considerando quod superflui potius est dispensator pauperum quam dominus », *ibid*, ad. 2[m], et a. 22, ad 3[m]. Mais à l'article 16 dans un texte clair à souhait, Albert, recherchant si l'aumône est de précepte et de quel précepte elle relève, distingue très judicieusement les deux racines de l'aumône. Quant au superflu, dit-il, « reducitur ad hoc prae-

1. Edit. Venise 1625, T. IV, pp. 434 et suiv. Il semble bien qu'ALEXANDRE DE HALÈS envisage surtout la justice envers Dieu (La justification telle que l'entendra le Concile de Trente) que l'âme acquiert par l'aumône, satisfaction à la peine due au péché. Ce sens, qui n'est pas exclusif ne nous intéresse point ici.

2. Edit Quarracchi, T. IV. pp. 370, 371.

3. De même Isidore de Séville, Sent. liv. 3, chap. 60 et GUILLAUME D'AUVERGNE. *Opera omnia.* Edit. Rouen 1674, supplément de *Poenitentia*, cap. XXV.

ceptum *non furtum facies* (donc précepte de justice)[1]; ex parte indigentis in quo apparent signa indigentiae, reducitur ad hoc praeceptum *honora parentes* [2], quia nihil prohibet idem secundum diversa reduci ad praecepta diversa »; et il explique un peu plus loin très nettement : « *Hoc praeceptum de eleemosyna reducitur ad non furandum quia superfluum non est nostrum et debemus velle quod pauper accipiat quod suum est* ».

Il est remarquable que dans son Commentaire sur les Sentences (1254-1256) saint Thomas, à l'exemple de son Maître, ne se soit pas posé formellement la question de savoir de quelle vertu relève l'aumône. Mais, successivement appuyant chacun de ses énoncés d'excellents arguments, il en fait un acte de justice : « Subvenire miseris est actus justitiae ut patet per Augustinum et habitum est in III lib. [3]. Sed subvenire miseris pertinet ad eleemosynas. Ergo eleemosyna est actus justitiae, et sic actus virtutis » *IV Sent.* dist. 15, q. 2, a. 1, q^le^ 3, sed c. ; un acte de miséricorde ibid. q^le^ 4, sol. 1 et 3 « Eleemosyna cum sit actus misericordiae, miseriam intuetur» *ibid.*, a. 6, q^le^ 3, sed c. [4] et une œuvre de satisfaction, *ibid.* q. 1, a. 4, q^le^ 3, sol. 3 : « Super illud : facite fructus dignos poenitentiae, dicit glossa Bedae quod dare eleemosynam sit pars poenitentiae sed non nisi ratione satisfactionis. Ergo est pars satisfactionis », *ibid.*, q. 2. a. 1, q^le^ 2, sed c. et a. 2.

Dans la Somme théologique au contraire, quelque vingt ans plus tard, le Maître prendra clairement et fermement position et son premier article au traîté de l'aumône(situé ici dans la question de la bienfaisance) sera pour affirmer que l'aumône est un acte de charité. Par ailleurs la doctrine de la fonction sociale de la propriété, encore que brièvement énoncée au traité de la justice et présentée

1. LE CATÉCHISME DU CONCILE DE TRENTE, 3^eme^ Partie, chap. 8, n° 23, annexera lui aussi au commandement « non furtum facies » les œuvres de miséricorde : « Jam vero huic praecepto illa subjecta sententia est ut pauperum et inopum misereamur, eorumque difficultates et angustias, nostris facultatibus et officiis sublevemur. »

2. ALBERT explique en effet : « Cum dicitur *honora patrem tuum et matrem tuam*, dicit Augustinus quod nomine *parentum* intelligitur hic generaliter proximus et per *honorem* intelligitur tria, scilicet reverentia et subventio corporalis et subventio spiritualis. Sed eleemosyna est subventio proximi corporalis vel spiritualis : ergo reducitur ad illud praeceptum ». Édit. Vivès, vol. IXXX, p. 495. Il est à noter que saint Thomas quand il recherchera si l'aumône est de précepte, 2 ª 2 ªe, q. 32, a. 5, répondra lui aussi par l'affirmative et la rattachera, à la suite de son Maître, au précepte « honora parentes » *ibid.*, ad 4 m.

3. Dist. 33, q. 2, a. 2, q^le^ 3.

4. C'était la « definitio magistralis » reçue dans les écoles. Cf. ALBERT LE GRAND, IV Sent. dist. 15, a. 15 : « Consuevit diffiniri eleemosyna *a Magistris* sic : Eleemosyna est opus in quo datur indigenti ex compassione propter Deum... et est diffinitio quae invenitur in scriptis doctorum magistrorum qui praecesserunt nos in scientia ista » Cf ALEXANDRE DE HALÈS *Sum. theol.* P. IV, q. 29, m. 1 : « Definitur sic a magistris : Eleemosyna est... ».

comme une conclusion de principes préalablement établis, est, elle aussi, des plus nettes. Néanmoins, au traité de la charité, la présence de textes en faveur de l'aumône — acte de justice — ne fait pas totalement défaut ; confusion qui n'est qu'apparente et qui s'explique par l'apport traditionnel que nous avons mentionné, mais celui-ci renfermait une vérité doctrinale précieuse que saint Thomas a parfaitement mise au point à propos du droit de propriété au traité de la justice, c'était en effet son lieu. S'il n'a pas craint d'y faire allusion dès la question de l'aumône — acte de charité, — c'est que les problèmes sont connexes et au vrai n'en font qu'un, et que dans la première partie de la Somme il avait déjà précisé sa doctrine sur ce point. Pour entendre celle-ci en toute exactitude il faut donc se référer d'une part aux données traditionnelles que nous connaissons et dont S. Thomas fut tributaire, après le bref exposé que l'on vient de lire la chose est indéniable, et d'autre part aux principes qu'il avait préalablement élaborés avant de traiter formellement de la charité et de la justice, de l'aumône et de la propriété. Ce sont ces principes qu'il reste à examiner brièvement ; il est nécessaire de prendre les choses d'un peu haut.

***

Toujours, lorsque saint Thomas fait mention du droit de propriété propre à l'homme, il en traite par référence au Dominium divin [1] - la chose doit être remarquée. Dieu, en effet, est et demeure le propriétaire absolu et universel de tout le créé : « Deus habet principale Dominium omnium rerum » [2] ; si l'homme exerce quelque maîtrise sur les êtres inférieurs, ce ne pourra être que par participation au domaine de Dieu et les modalités de cette divine concession détermineront l'usage même de ses droits : « Deus plenarium et principale dominium habet respectu totius et cujuslibet creaturae quae totaliter ejus subjicitur potestati ; homo autem participat quamdam similitudinem divini dominii secundum quod habet particularem potestatem super aliquem hominem vel super aliquam creaturam [3] ».

1. Sur le sens du terme *dominium* dans S. Thomas cf. *Rev. Sc. Ph. et Th.* 1929, p. 270-275.

2. 2 a 2 ae, q. 66, a. 1, ad 1 m ; *ibid.*, ad 3 m : « De Dominio exteriorum rerum quantum ad naturas ipsorum quod... soli Deo competit ». Il semble qu'il faille traduire « Dominium principale » par : domaine efficient, ou principal, entendu au sens technique du terme c'est-à-dire qui appartient au principe et donc d'où découle une participation ; ainsi dans l'hymne des Vêpres P. O. E. : « O lux beata Trinitas et *Principalis* unitas » il s'agit de l'unité du principe, Dieu en son unité est le principe universel de tout. cf. saint Bonaventure *IV Sent.* dist. 15, P. II, a. 2, q. 1.

3. 2 a 2 ae, q. 103, a. 3.

A ce Dominium divin saint Thomas a fait quelques brèves mais suggestives allusions dans son traité *de Deo*, Ia P. q. 13, a. 7, ad 1m, 5m, 6m; il doit se définir selon le rapport que les créatures soutiennent avec leur Auteur ; cette relation de Dominium n'est autre que la relation transcendentale de création [1]. Toutes les choses de ce monde sont l'œuvre de Dieu; c'est Lui qui les a conçues et c'est Lui qui les a réalisées, elles tiennent donc de Lui et de Lui seul leur essence et leur existence; c'est donc d'abord de Dieu qu'elles relèvent. Celui-ci en sera le premier possesseur, en ayant été l'unique producteur. Tel est le fondement du dominium divin : « Manifestum est quod dominium convenit Deo secundum propriam et singularem quamdam rationem, quia scilicet ipse omnia fecit et quia summum in omnibus obtinet principatus [2] ».

Mais, on le conçoit, cette première souveraineté de Dieu est imparticipable; aucune créature ne pourra être substituée à Dieu ni même collaborer avec Lui dans ce rôle de création et de conservation des êtres, qui est un titre souverain à leur possession. En cet office Dieu est seul Maître et Seigneur de toutes choses, il l'est « *propriissime* » et à la perfection : « Tu solus Dominus ».

Si l'on considère, au contraire, la fin que Dieu se propose dans ce domaine qu'il s'est acquis et qu'il régit incessamment, on peut concevoir une participation par une créature rationnelle à l'empire que Dieu exerce sur le monde, et qui est un nouveau titre dérivé du premier à la possession de toutes choses. C'est ainsi [3] que l'homme pourra participer à l'*usus* du dominium divin, car Dieu, exerçant un dominium sur les êtres créés pour les conduire à leur fin dernière, associera l'homme à son gouvernement; il en fera un instrument et un ministre de sa providence.

Et de fait dès la création de la créature raisonnable « à son image et selon sa ressemblance » Dieu lui concède explicitement la possession de la terre : « Soyez féconds, multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la et dominez sur les poissons de la mer, sur

---

1. Ia P. q. 45, a. 3, ad 3m ; q. 34, a. 3, ad 2m. *De Pot.* q. 7, a. 9, ad 5m.

2. III *Sent.* dist. 9, q. 1, a. 3. « Deus cujus (ut ait psalm.) terra est et plenitudo ejus, jure creationis dominium gerit ac principatum rerum omnium, quas Ipse condidit, ut habet sapientis illa confessio : Dominus universorum tu es. Fuit quidem ab aeterno, potestate, Dominus ; ab orbe tamen condito, usu et actu » D. Soto, *De justitia et jure*, liv. 4, q. 1, a. 2.

3. « In Deo fundatur ratio dominii in ratione creatoris... et ratio est clara, quia cum habeat dominium a se, et non ab alio communicatum, habet dominium et principatum super creaturas secundum quod naturaliter ipsi subjectae sunt, et hoc est quia ab illo habuerunt esse et constat quod ratio gubernationis et providentiae sequitur ad creationem rerum, quas etiam conservat... istae sunt rationes consecutae et quasi connaturaliter debitae ad rationem creatoris. » J. de S. Th. *Cursus theol., De religione*, disput. 19, a. 3, n° 14.

les oiseaux du ciel et sur tout animal qui se meut sur la terre ». Genèse I, 26.

Le fondement du droit de l'homme à la possession des êtres inférieurs est donc dans l'ordre que Dieu a établi dès la création du monde ; l'homme a le devoir de reconnaître et de respecter cet ordre afin d'atteindre lui-même, mais en groupe, en société, à sa fin, et de faire parvenir toutes choses à la leur.

Aussi saint Thomas dès la Ia Pars (q. 96) consacre-t-il une étude au droit de possession concédé par le souverain Possesseur à l'homme, et tel que ce dernier l'eut exercé dans l'état d'innocence. Pour trouver dans la Somme théologique la doctrine du Maître sur la valeur et le rôle des droits de possession et de propriété que l'homme possède dans l'état de nature déchue, il faut se reporter à la 2a 2ae, q. 66, a .1 et 2. Nous sommes dans la Ia Pars, c'est dire qu'il s'agit du retour à Dieu de la créature raisonnable par ses facultés d'intelligence et de volonté. L'homme est « Viator ad beatitudinem », c'est à ce tître qu'il est sujet de la théologie morale et tout, pensées, vouloirs, actes, usage des biens matériels, doit être ordonné à la conquête de sa béatitude. C'est sous cette lumière que notre docteur envisage le fondement et l'exercice du droit de propriété [1].

Mais voici : d'une part depuis la déchéance originelle la nature des choses n'est pas changée, le plan divin reste le même et l'homme doit en être le serviteur fidèle [2]; or les lois de l'ordre fixé par Dieu sont en vue du bien commun de l'univers, c'est à tous que Dieu a confié une possession naturelle sur les êtres inférieurs [3], tous les hommes ont droit à la nourriture, au vêtement et à une certaine aisance dans la vie sans laquelle il n'y a pas d'existence humaine, raisonna-

1. C'est ce que beaucoup d'auteurs, traitant de ces questions et parmi ceux-là même qui se sont autorisés de la doctrine du Maître et se sont appuyés le plus profondément sur ses principes, ont paru oublié ; même le P. Schwalm, dont les études sur le droit de propriété sont parmi les plus parfaites qui aient été publiées, intitule ses articles : « La propriété d'après la *philosophie* de S. Thomas. *Rev. Thomiste* 1895, p. 281. Sans doute il y aura toujours profit — que l'on traite de la philosophie sociale, du droit etc. — à s'inspirer des principes de notre Docteur, mais il ne faut pas méconnaître pour autant l'objet formel du théologien, lequel à son tour utilise les autres sciences, comme instruments et moyens de découvertes « tanquam inferioribus et ancillis ». I a P. q. 1, a. 5, ad 2 m.

2. 1. P. q. 96, a. 1, ad 2 m.

3. C'est en effet à l'homme en général et non pas tant à l'individu qu'était Adam que Dieu concède la possession des biens de la terre ; אָדָם (v. 26) est employé sans l'article, ce n'est pas un nom de personne, mais un terme générique pour l'humanité formée de la אֲדָמָה ; aussi au verset suivant lorsqu'on parlera de la création effective du premier homme, on aura l'article démonstratif אֶת־הָאָדָם ; voilà pourquoi le verbe יִרְדּוּ « qu'ils dominent » est au pluriel comme se rapportant à אָדָם pris collectivement. Question grammaticale que S. Thomas, qui ne semble pas avoir connu l'hébreu, n'a pu noter, mais le texte de la Vulgate (v. 28) et le contexte de la parole révélée lui ont suggéré la portée véritable de la première révélation adressée à l'homme par son Créateur. Cf. 2 a 2 ae, q. 66, a. 1 et *De Rege et Regno*, liv. II, cap. 6.

ble et digne, possible; les biens concédés par participation divine ont donc un usage social et les exigences de cet ordre -- inscrit dans la nature des choses et qui est ainsi *naturel* au premier chef -- se retrouveront sous quelque forme d'appropriation qui se pourra réaliser.

D'autre part l'étude de la justification par le Maître du droit de propriété dans notre condition présente 2ª 2ªe, q. 66 est insérée au traité de la justice; c'est donc selon toute la rigueur d'obligation qui est propre à la vertu cardinale qu'il faut entendre les affirmations de saint Thomas soit à propos du droit subjectif de propriété, droit d'acquisition, d'usage, de gestion, soit à propos de la finalité de ce droit et de ses réserves : le service du bien commun. La chose se conçoit aisément : il s'agit d'ordre à respecter et à servir, or c'est l'ordre qui fonde les rapports d'où dérivent les droits que la justice a pour mission de faire respecter; l'objet de la justice est, en effet, de réaliser, indépendamment des sentiments intimes du sujet, un équilibre extérieur dans les échanges de biens et de services [1] (jus dicitur a justari); Le droit est donc objectif avant d'être subjectif et cela explique, notons-le en passant, que saint Thomas n'emploie le mot « jus » qu'au premier sens « jus in recto », et le droit est ce qui est dû (selon l'ordre) [2] « cuique suum »; ainsi le droit objectif justifie mais aussi détermine et conditionne le droit subjectif et, sous le bénéfice de ces précisions, l'on peut comprendre la définition que saint Thomas donne de la vertu de justice qui vise à obtenir la rectitude de l'ordre établi: « Perpetua et constans voluntas jus suum unicuique tribuendi » [3].

Ainsi le droit subjectif de propriété ne sera valable, licite, qu'à la condition que le superflu des biens acquis et conservés, garde sa destination sociale, celle même que l'ordre dans lequel le propriétaire est englobé, exige, celle aussi que la finalité des biens possédés réclame. Telle est la réponse de saint Thomas à la question posée :

---

1. 2ª 2ªe, q. 57.

2. Il faudrait rappeler ici, qu'étant donnée la nature sociale de l'homme, le bien commun, encore qu'il ne supprime pas l'existence et la légitimité des biens particuliers, mais qui ne se confond pas avec eux ni avec leur somme et en reste spécifiquement distinct, est une manière de fin dernière dans l'ordre naturel. L'homme dans la société est comme une partie dans un tout; or tout ce qu'est la partie peut être ordonné au bien du tout 2ª 2ªe, q. 58, a. 5 et le service de la communauté a pour objet de réaliser cet équilibre de biens et de services échangés en quoi consiste le droit.

3. 2ª 2ªe, q. 58, a. 1. Il est remarquable que la mise en valeur de cette conception objective, sociale du droit soit si nette chez S. Thomas. Dès le XIVe s. puis avec Suarez et surtout la révolution de 1789 par son apologie de l'individualisme, on perdra de vue les exigences sociales inhérentes au droit de propriété, conception que S. Thomas doit en grande partie à Aristote, cf. I *Polit.* lec. 6 et 9; II Polit. lec. 4.

« Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere » 2ª 2ae, q. 66, a. 2. Notre docteur concède qu'étant données la paresse, l'égoïsme des hommes, le pouvoir d'acquisition et de gestion [1] des biens peut être personnel, il vaut même mieux qu'il en soit ainsi; mais quant à l'usage « quantum ad hoc (usus rerum exteriorum) non debet homo habere res exteriores ut proprias sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum », et « cum dicit Ambrosius : nemo proprium dicat quod est commune loquitur de proprietate quantum ad usum », *ibid.* ad 3m.

Nous sommes ainsi amenés à cette conclusion, qu'en vertu de l'ordre établi par Dieu, les choses sont destinées à la subsistance et à la vie aisée de tous et que par suite les nécessiteux auront un droit absolu à ce qui leur est indispensable pour vivre. Ce droit des pauvres dans une communauté est un droit naturel premier; les riches (que nous définissons ici pratiquement : ceux qui ont du superflu) sont tenus de le respecter; leur propriété n'est juste que si elle garde cet usage social; la même justice qui fonde leurs droits subjectifs les oblige à respecter le droit des indigents dont ils sont solidaires. A ce titre seulement l'équilibre extérieur, la rectitude de l'ordre sera sauf et l'on voit ainsi à quel point les rigueurs de la justice garantissent et pénètrent profondément l'existence et le rôle du droit de propriété. C'est la doctrine de Léon XIII dans l'encyclique *Rerum Novarum* dont maints passages sont tirés de saint Thomas : « Quiconque a reçu de la divine bonté, une plus grande abondance de biens extérieurs et des biens du corps ou de l'âme, les a reçus dans le but « ob hanc causam accepisse » de les faire servir à son propre perfectionnement et tout ensemble « pariter » de les employer comme ministre de la providence au soulagement des pauvres ».

Ceux qui ont bien voulu suivre avec nous le développement logique de la pensée du Maître ne seront donc pas surpris de lire, toujours au traité de la justice, après la justification du droit de propriété et la détermination de son usage : « Si... adeo sit evidens et urgens necessitas ut manifestum sit instanti necessitati de rebus

1. La justification de la propriété individuelle se résume, pour S. Thomas, dans la nécessité des « soins » à donner à un capital, à une entreprise etc... une possession collective ne saurait apporter autant de soins : « Potestas *procurandi*... magis sollicitus est unusquisque ad *procurandum* aliquid quod sibi competit... si singulis immineat propria *cura* alicujus rei *procurandae* ; esset autem confusio, si quilibet indistincte quaelibet *procuraret* » 2 a 2 ae, q. 66, a. 2. « Videmus quod de eo quod est commune multorum valde parum *curatur*, quia omnes maxime *curant* de propriis, sed de communibus minus etiam *curant* homines quam quantum pertinet ad unumquemque ; ita quod ab omnibus simul minus *curatur* quam *curaretur* si esset solius » II *Polit.*, lect. 2 : « *Procurationes* possessionum sunt divisae, dum unusquique *curat* de possessione sua » *ibid.*, lect. 4.

occurentibus esse subveniendum ...tunc licite potest aliquis, ex rebus alienis, suae necessitati subvenire, sive manifeste sive occulte sublatis; nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinae » q. 66, a. 7. Cette affirmation, qu'en cas d'extrême nécessité l'indigent peut voler ou mieux qu'il n'y a pas vol s'il prend à un riche ce à quoi la nature lui donne droit, est la conséquence et une application directe des principes de saint Thomas sur le droit de propriété ; parce que chaque article de la Somme théologique — manuel scolaire — forme un tout le Maître a résumé dans quelques phrases très énergiques au début du présent article les conclusions précédentes ; il y a un intérêt à les relire : « Ea quae sunt juris humani, non possunt derogare juri naturali vel juri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati : et ideo per rerum divisionem et appropriationem, ex jure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitate sit subveniendum ex hujusmodi rebus [1] et ideo *res quas aliqui superabundanter habent* ex naturali jure *debentur* pauperum sustentationi ». Ces exigences du droit naturel premier saint Thomas les corrige par le maintien du droit subjectif légitime du propriétaire. Celui-ci demeure libre d'accorder de son superflu à tel ou tel : « Quia multi sunt necessitatem patientes et non potest ex eadem de omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscujusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus ». Mais, conclut-il, si le propriétaire n'est pas fidèle à sa mission de dispensateur de la Providence, s'il ne respecte pas la fonction sociale de ses richesses qui fonde son droit même à les posséder, le refus volontaire de la première entraîne, dans les mêmes proportions, la perte du second. L'ordre divin et naturel est violé et

1. L'État chargé du bien commun, aura mission de rétablir, dans toute la mesure possible l'ordre lésé par les injustices des particuliers. CAJETAN (2ª 2ae, q. 118, a. 4, n° III) reconnaît à l'État le pouvoir de contraindre le propriétaire à donner de son superflu : « Potest princeps ex officio, *ut justitia* in divitiis servetur, a nolente superfluum naturae et personae dispensare, distribuere illud indigentibus, tanquam *auferendo dispensationem* divitiarum commissam diviti ab ipso indigno - nam juxta sanctorum doctrinam *divitiae superfluae non sunt diviti nisi ut dispensatori concessae a Deo* « ut habet meritum bonae dispensationis ». Fundatur ergo legale debitum in hoc casu (hors le cas d'extrême nécessité) super ipsa divitiarum *justitia*, quae cum in genere boni utilis sint, superfluitas non dispensata sed retenta contra utriusque utilitatem occupatur, nam et contra retinentem occupatur, quia sua est ut sibi prosit dispensatio et contra indigentium utilitatem occupatur, quia, quod in eorum usum cedere debet, occupatur et ideo indigentibus fit injuria non dispensando superflua. Et quia violatio legalis debiti in divitiis justitiam violat (non liberalitatem) ; injustitia autem ex suo genere est peccatum mortale... ideo dives non dispensans superflua sed cumulans ad emendum sibi dominium ex sola ascendendi libidine non solum illicite agit propter libidinem dominandi et inordinatum amorem pecuniae ; sed moraliter peccat contra *proximorum indigentiam occupando superflua quae pauperibus debentur ex hoc ipso quod superflua sunt* ».

le pauvre peut s'emparer sans qu'il y ait vol, d'un bien que Dieu et la nature lui destinait ; désormais, en effet, le riche n'a plus droit à cette propriété qu'il a détournée de sa fin, toujours en vertu de ce principe que le droit objectif est premier et fonde le droit subjectif « : Unde Ambrosius dicit et habetur in decretis dist. 47 : Esurientium panis est quem tu detines ; nudorum indumentum est, quod tu recludis; miserorum redemptio et absolutio est pecunia quam tu in terram defodis ».

Qu'on le remarque, cet article 7 ne fait pas double emploi avec l'article 2 de la même question 66. Lorsque dans ce dernier article saint Thomas justifiait le droit subjectif du propriétaire, c'était à condition que, dans l'usage qu'il en ferait, il respecterait la finalité sociale de ses biens « ut scilicet de facili aliquis eas communicet in *necessitate* aliorum ». Mais cette nécessité des indigents dont il est ici question n'est point la nécessité extrême qui exigera des conditions très déterminées et que l'Auteur déterminera, avec un luxe de détails qui lui est assez rare, à la fin de l'article 7 ; elle est la même, semble-t-il, que celle désignée dans la majeure et la mineure de ce dernier article qui réservent au propriétaire la libre disposition de ses richesses; tel pauvre n'a pas sur tel riche un droit strict en justice à son secours; le riche a une obligation générale envers tous les nécessiteux de leur accorder de son superflu, libre à lui de s'acquitter de son devoir selon les règles de la prudence; ce n'est qu'en cas d'indigence extrême, évidente, que personne d'autre ne peut secourir, que le riche, s'il n'intervient pas, perd son droit subjectif; car il ne peut plus se soustraire à l'exigence de la justice qui se précise ici et devient également évidente.

La pensée du Maître qui se dégage de ces textes est donc claire. Tout propriétaire doit se considérer comme tenu en justice de subvenir aux misères de l'humanité dont il est membre. Ce sont, on le voit, ses richesses elles-mêmes qui, d'une certaine manière, sont soustraites à sa *jouissance*. Il en est le dépositaire et le gérant, mais de soi, elles sont communes, appartiennent dans une certaine mesure également à tous, et cette mesure est celle qui commence au delà du nécessaire de convenance du propriétaire [1]. Celui-ci y ayant

1. « Dico *superfluum*, non solum respectu sui ipsius quod est supra id quod est necessarium individuo, sed etiam respectu aliorum quorum cura sibi incumbit; respectu quorum dicitur *necessarium personae*, secundum quod *persona* dignitatem importat quia prius oportet quod unusquisque sibi provideat, et his quorum cura ei incumbit, et postea de residuo aliorum necessitatibus subveniat » 2ª 2ae, q. 32, a. 5. « Dicitur aliquid esse *necessarium*, sine quo non potest convenienter vita transigi secundum conditionem et statum propriae personae et aliarum personarum, quarum cura ei incumbit. Hujusmodi *necessarii* terminus non est in indivisibili constitutus, sed multis additis, non potest dijudicari esse ultra tale necessarium, et multis subtrac-

pourvu les indigents en général ont droit au superflu, non qu'ils puissent le revendiquer en justice à tel riche, mais celui-ci n'en est plus le *propriétaire*. Il ne conserve qu'un droit subjectif de gestion qu'il doit employer à une sage dispensation de cet excédent dont la finalité est immuable.

Ainsi c'est l'existence même du superflu qui fonde la fonction sociale de justice de la propriété et qui suppose comme condition l'existence dans la société de gens qui n'ont pas de quoi vivre, ou de quoi vivre aisément... mais « il y aura toujours des pauvres parmi vous ».

Or si nous remontons quelque trente questions plus haut dans la Somme théologique, au traité de l'aumône, œuvre de charité, $2^a\ 2^{ae}$, q. 32, a. 5 - 7, on ne peut pas ne pas être frappé de l'identité apparente du point de vue envisagé, voire même de la ressemblance des formules.

L'ad 2^m de l'art. 5 est le résumé de l'article 2 de la question 66, avec, à l'appui, les mêmes textes de saint Basile et de saint Ambroise (autorités patristiques auxquelles saint Thomas fait si souvent appel au traité de la justice); de même l'ad 3^m de l'article 7 de la q. 32 expose la doctrine qui sera reprise au sed c. de l'art. 7 de la q. 66 : « in casu extremae necessitatis omnia sunt communia ». Enfin au corps même de l'article où il affirme que l'aumône tombe sous le précepte de charité, le Maître ne retient que le cas très précis où le riche se trouve devant une indigence extrême qu'il est le seul a pouvoir secourir, ce n'est, dit-il, que dans le cas d'extrême nécessité que le précepte de charité oblige hic et nunc à l'aumône; se soustraire alors à l'aumône serait désobéir gravement au précepte et commettre un péché mortel de sa nature : « Non omnis necessitas obligat ad praeceptum, sed illa sola sine qua ei qui necessitatem patitur sustentari non potest; in illo enim casu locum habet quod Ambrosius dicit : pasce fame morientem, si non paveris occidisti ». Or ce cas est absolument le même que celui où le propriétaire est déjà tenu en justice de subvenir à l'indigence des miséreux; dans les autres cas, si le riche doit faire l'aumône avec son superflu, il n'est pas obligé, par le précepte de charité, à secourir telle misère plutôt que telle autre ($2^a\ 2^{ae}$, q. 32, a. 5 in fine et a. 6) ; mais déjà, en justice, son superflu ne lui appartient plus de façon exclusive, il est obligé d'en faire bénéficier les indi-

is adhuc remanet unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundum proprium tatum ». $2^a\ 2^{ae}$, q. 32, a. 6 ; q. 141, a. 6, ad 2^m, 3^m. C'est pourquoi il sera souvent difficile e juger si pratiquement tel riche a manqué à ses devoirs de justice.

gents, tout en restant libre également (sauf le cas d'extrême nécessité) de le distribuer comme il l'entend[1]. Bref, ce que nous appelons aumône n'est-ce pas autre chose que le simple acquittement d'un devoir de justice ? Que vient alors faire le précepte de charité ? La justice ne suffit-elle pas à faire respecter l'ordre et n'est-elle pas assez impérieuse ? Ou bien y a -t-il un double emploi et cumul de préceptes du fait de l'extension indue de la vertu théologale dans un domaine auquel la vertu cardinale a déjà pourvu ? Ce sont toutes ces questions que pose déjà le simple rapprochement matériel des textes du traité de la justice et du traité de la charité. Mais de plus la doctrine elle-même exposée en ces deux endroits de la Somme présente de frappantes analogies, il suffira cependant de les étudier succinctement pour voir que, sous des confusions matérielles apparentes, explicables, on ne saurait trop le redire,par la mention des doctrines d'école traditionnelles, saint Thomas distingue deux ordres qui se superposent sans doute, mais se complètent sans se confondre.

Lorsque saint Thomas se demande, au traité de la charité, si l'aumône est de précepte, il répond par l'affirmative ; c'est de précepte au même titre que l'amour du prochain, lequel demande non seulement notre affection mais des œuvres et en particulier que nous subvenions aux nécessités d'autrui par notre bienfaisance : « Quod fit per eleemosynarum largitio et ideo eleemosynarum largitio est in praecepto ». Il y a donc une loi, un devoir de l'aumône, celle-ci fait partie de nos obligations, elle s'impose à nous du point de vue de la charité.

Cependant, de même que pour la justice, il faut que les circonstances soient déterminées pour que l'aumône tombe sous le précepte de charité; celui-ci ne joue que sur une matière et un sujet donné. Or il est remarquable que les circonstances du secours accordé à l'indigent soient, pour la charité, identiques à celles de la justice. Nous connaissons ces dernières; pour les premières saint Thomas les établit ainsi : l'aumône est nécessaire quand la charité est nécessaire, mais la vertu est nécessaire quand la droite raison exige son exercice ; or ce qui peut obliger à faire une aumône selon la droite raison c'est d'une part « ex parte dantis » une surabondance de biens, c'est à dire ce superflu qui demeure après que l'on a pourvu à l'absolue nécessité de son existence, puis à celle de sa condition, de son rang, « du personnage » que l'on doit tenir dans le monde,

1. C'est seulement au traité de la charité que saint Thomas définit ce qu'il entend par superflu et nécessaire. Il emploie ces mêmes notions au traité de la justice, mais sans les définir à nouveau.

ainsi que celui des siens; ce qui reste alors est destiné à l'aumône : « quod sup. rest date eleemosynam ». Luc XI, 41; d'autre part « ex parte recipientis » il faut qu'il y ait une nécessité à secourir, *autrement l'aumône n'aurait pas de raison d'être* : « Ex parte autem requirentis requiritur quod necessitatem habeat alioquin non esset ratio quare eleemosyn. daretur ». Retenons soigneusement la part prédominante que saint Thomas accorde, dans les conditions nécessaires à l'aumône, à l'indigence que l'on secourt.

L'auteur cependant a insisté sur le superflu du riche. Il le compare à la surabondance d'une nature, une fois que celle-ci est constituée en son être physique (necessita absoluta) et affermie en son développement (personnage), si cette nature continue à se nourrir et à croître, c'est qu'il lui reste autre chose à faire, à savoir de servir les autres, à travailler, par la génération, à la conservation de l'espèce.

Mais se demandera-t-on à nouveau : si le superflu oblige de la sorte à l'aumône n'est-ce pas d'abord en vertu de la fonction sociale de la propriété ? Tout possesseur d'un superflu est tenu en justice de faire vivre l'indigent soit en lui fournissant du travail soit, s'il ne peut travailler sans que ce soit de sa faute, par ses dons. Son superflu est dû aux pauvres. Quel est donc le sens et la portée de cette obligation grave de charité, adventice semble-t-il au premier abord, qui intervient ici par surcroit et comme une superfétation ?

On peut alléguer pour résoudre la difficulté, la différence d'inspiration, de motif qui caractérise chacune de ces obligations. Et de fait, si les vertus de justice et de charité sont toutes deux subjectées dans la volonté leurs objets sont bien distincts. La charité parfait la volonté selon toute sa nature de puissance, elle la spiritualise dans son fond; d'abord son objet répond à toutes les exigences objectives de la faculté volontaire qu'elle parfait en les transcendant, puis elle implique en face de cet objet l'attitude initiale de la volonté, principe de tous ses mouvements et qui est une complaisance amoureuse (coaptatio) devant le bien qui lui est proposé par l'esprit; enfin elle est une bienveillance pour cet objet, ce qui est l'amour le meilleur dont cette puissance soit capable. Ainsi parce que la charité pour Dieu se diffuse sur tous les amis de Dieu et que l'amour que nous portons à Dieu nous fait un devoir d'aimer notre prochain [1], l'aumône, acte de bienfaisance, subviendra à la nécessité de l'in-

1. « Quaecumque fiunt propter dilectionem proximi reducuntur ad eleemosynam », 1 a 2 ae, q. 108, a. 3, ad 4 m.

digent *par compassion* et pour Dieu, c'est le motif même de la miséricorde (ἐλεημοσύνη, *misericordia* ; de ἐλέειν, *misereri*, avoir pitié) [1]. L'aumône est donc essentiellement un acte de la miséricorde, laquelle est un effet de la charité « actus charitatis mediante misericordia » [2].

Pour la justice au contraire, son objet direct n'est pas le bien du prochain (au point de vue de la justice dont l'acte est « ad alterum » on ne devrait pas même parler de prochain), mais seulement cette forme spéciale de bien qui est son dû ; de plus la justice n'implique ni complaisance amoureuse ni bienveillance de la volonté en face de son objet, mais simplement une élection volontaire conforme à la raison, c'est un habitus très déterminé et très limité, un principe d'élection conforme au droit en matière d'actes extérieurs, « firma et perpetua volontas jus suum unicuique tribuendi ». Ainsi la justice fera une obligation au riche de donner de son superflu non point que le pauvre lui inspire de la pitié, mais parce que l'indigent y a un certain droit, parce que les richesses possédées en surabondance n'appartiennent plus au riche, elles sont à tous ; l'obligation de la justice se prend donc de la chose même, des biens possédés. Le devoir de charité s'adresse à la personne même du prochain, c'est par amour et pitié qu'on le secourt [3].

Mais il y a plus : cette différence de motif entre l'une et l'autre obligation précise de façon très claire, nous semble-t-il, l'exacte portée de celles-ci. La distinction entre justice et charité qui est si nette, par ailleurs, chez saint Thomas, apporte en effet une lumière précieuse dans l'exégèse de cette phrase si discutée qui conclut l'article sur le précepte de l'aumône « Dare eleemosynam de superfluo est in praecepto et dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate ». La construction de cette phrase, considérée en elle-même et indépendamment du contexte, peut permettre quelques hésitations sur la pensée authentique du Maître. Est-ce que le

1. « Sicut Augustinus dicit, IX *de Civit. Dei* (cap. 5), « Misericordia est alienae miseriae in nostro corde compassio, qua utique si possemus, subvenire compellimur. » Dicitur enim misericordia ex eo quod aliquis habet miserum cor super miseria alterius... sic ergo motivum misericordiae est tanquam ad miseriam pertinens, 2 ª 2 ªe, q. 30, a. 1, cf. a. 2 et 3.

2. « Exteriores actus ad illam virtutem referuntur, ad quam pertinet id quod est *motivum ad agendum* hujusmodi actus. *Motivum* autem ad dandum eleemosynas est ut subveniatur necessitatem patienti. Unde quidam definientes eleemosynam dicunt, quod « eleemosyna est opus quo datur aliquid indigenti *ex compassione* propter Deum. » Quod quidem *motivum* pertinet ad misericordiam... Unde manifestum est quod dare eleemosynam proprie est actus misericordiae. Et hoc apparet ex ipso nomine ; nam in Graeco *eleemosyna* a misericordia derivatur, sicut in latino miseratio. Et quia misericordia est effectus charitatis .., ex consequenti dare eleemosynam est actus charitatis misericordia mediante », 2 ª 2 ªe, q. 32, a. 1.

3. Sur la distinction d'objet et de fonctionnement de ces deux vertus cf. P. Gillet, *Justice et Charité* dans *Rev. Sc. Ph. et Théol.* 1929, p. 6-10.

superflu à lui seul crée une obligation à l'aumône, du seul point de vue de la charité ? et l'indigence du pauvre, n'est-elle pas, de son côté, la source d'un devoir grave ? y a-t-il deux sources distinctes ou les deux n'obligent-elles que conjointement ?

Cajetan qui a tout un opuscule *(De Praecepto Eleemosynae)* [1] pour dirimer la question et de graves auteurs à sa suite, estiment que chacune des racines prise à part (disjunctive) oblige et, semble-t-il, du seul point de vue de la charité, mais saint Thomas dans le corps de l'article exige, pour que l'aumône soit de précepte, des conditions réalisées et « ex parte dantis » et « ex parte ejus cui est eleemosyna danda », et surtout l'argumentation de Cajetan est viciée par l'apport indistinct de preuves empruntées tantôt à la justice, tantôt à la charité. Il ne semble pas s'en apercevoir et voilà pourquoi il conclut que, du seul point de vue de la charité, la richesse ne nous appartient pas, que tout superflu doit être donné aux pauvres et que par ailleurs la nécessité de l'indigent appelle l'aumône. Cette dernière assertion, de l'unique point de vue de la charité, seule est exacte, car relève seule de l'objet formel de la charité, bienfaisante par elle-même; l'acte de faire du bien à ceux qu'on aime découle de l'acte de leur vouloir du bien. C'est le même objet formel, mais avec la continuation et la mise à exécution à l'extérieur de l'acte intérieur [2].

C'est, semble-t-il, la seule explication à donner à l'affirmation de saint Thomas : « Ex parte requirentis requiritur quod necessitatem habeat ; *alioquin non esset ratio* quare eleemosyna ei daretur ».

Que devient alors la condition requise de la part du riche ? c'est à la lettre, une condition. Ce n'est qu'*indirectement* que l'indigence fait peser son obligation sur le superflu du riche en lui assignant un emploi obligatoire et déterminé; du point de vue de la charité, ce superflu n'est pas la cause propre de l'obligation, mais

1. Edit. Joa. KEERBERGIUM, Anvers 1612, T. II, Tract. V. Cajetan combat l'opinion d'un certain Abbé de Sicile, de S. Antonin archevêque de Florence et de l'auteur de la Summa Rosella dont il résume ainsi la thèse : « Homo non tenetur de necessitate salutis facere eleemosynam nisi concurrentibus conditionibus simul, scili. quod dans habeat aliquid superfluum... et quod appareat pauper patiens extremae necessitatis ». Cajetan présente son opuscule comme un commentaire de $2^a\,2^{ae}$, q. 32, a. 5, il est, en fait, celui de IV. *Sent.* dist. 15, q. 2, a. 1, q^{le} 4, où le Maître affirme clairement que le superflu à lui seul oblige à l'aumône, et que l'indigence est de son côté source propre d'obligation, mais il ne dit pas si c'est en justice ou en charité ; et nous avons vu pourquoi, à cette date, S. Thomas n'avait pas pris position, mais n'ignorait pas que la justice impose au propriétaire le don de son superflu C'est une mauvaise méthode historique que de préciser le sens d'un texte postérieur, et somme toute assez net, par un exposé antérieur beaucoup moins formel, encore que matériellement plus développé.

2. « In actu dilectionis includitur benevolentia, per quam aliquis vult bonum amico. Voluntas autem est effectiva eorum quae vult, si facultas adsit Et ideo ex consequenti benefacere amico ex actu dilectionis consequitur. Et propter hoc, beneficentia, secundum communem rationem est amicitiae vel caritatis actus », $2^a\,2^{ae}$ q. 31, a. 1.

une condition indispensable à l'exercice de la miséricorde, elle permet la bienfaisance.

D'après l'ordre de la justice c'est l'inverse, nous l'avons dit. Le superflu oblige toujours et de soi, l'indigence n'oblige qu'indirectement.

Si donc ces deux racines obligent — disjunctive — ce n'est pas toutes deux, au même titre, du seul point de vue de la charité ; directement l'une est une obligation de bienfaisance, l'autre de justice. Sans doute indirectement le superflu oblige bien en charité, mais au même titre que la misère est source d'obligation en justice ; ce n'est plus alors *disjunctive*, mais *conjunctive* qu'il faut entendre l'affirmation de saint Thomas sur le précepte de l'aumône, œuvre de charité.

Cette explication rend compte par surcroît du cas très particulier que le Maître a seul envisagé dans son article sur le précepte de l'aumône. Puisque la superfluité n'oblige, en charité, que si elle rencontre une misère qui attire la compassion, l'obligation ne se fait sentir que le cas échéant, en telle occurrence, il faut que l'indigence se découvre et qu'elle soit d'une gravité extrême, si alors le riche refuse son secours, l'amour du prochain n'est pas en lui : « Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit *fratrem suum* necessitatem patientem et clauserit viscera ejus ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo » ; I Joh., III, 17. Au contraire, en justice, la superfluité oblige toujours car l'obligation est liée à la nature des biens possédés ; c'est une exigence incessante à laquelle on ne peut se soustraire.

***

Si notre interprétation de la pensée du Maître est exacte, on comprend que justice sociale et charité puissent faire porter leurs obligations sur un même acte, mais ce ne sera ni dans l'intention sous le même motif, ni dans l'exécution sur un mode absolument identique[1]. De toute façon le précepte de charité viendra doubler et élever singulièrement l'obligation de justice, soit que l'amitié pour la personne d'autrui incline plus efficacement à lui rendre son dû et à nous dépouiller de ce superflu que présentement nous détenons, soit pour

1. Il y aura des différences notables dans le jeu de chacune de ces vertus ; c'est ainsi, par exemple, que l'ordre des bénéficiaires ne sera pas le même; ce sera à la prudence de statuer sur les hésitations possibles et de dirimer les conflits : par amour des personnes, en charité, on fera l'aumône à ceux qui nous sont plus proches et plus chers « nobis conjunctius » et plus chers à Dieu et plus saints « Deo similius » $2^a\ 2^{ae}$, q. 26, a. 7; selon les exigences de la justice, la propriété devant contribuer au service du bien commun, le choix devra plutôt se fixer d'après la valeur sociale que représente l'indigent ou l'œuvre à laquelle on apporte des subsides.

nous rappeler que si nous lésons les droits de notre prochain, notre amour surnaturel ne peut survivre, tout acte de justice contenu sous le précepte sera obligatoire parce que nécessaire aux fins de la charité. C'est qu'en effet il importe au premier chef de démasquer ici une équivoque courante : la charité englobe à la fois la justice et la bienfaisance. Si on aime une personne, on est d'abord porté à lui accorder ce qu'on lui doit (justice) et même davantage (bienfaisance). On oublie trop souvent que le respect des droits d'autrui est le premier effet de l'amour que nous lui portons, et on n'envisage que la bienfaisance; d'où les refus des socialistes à ces secours de surérogation, à l'aumône qu'inspire la seule pitié : « Donnez-nous la justice et nous n'aurons pas besoin de votre charité... »[1]. Il en serait de même au seul point de vue naturel : c'est l'amour de l'homme pour son semblable, le sentiment de fraternité, la solidarité qui unit les hommes entre eux qui inspirent la justice naturelle et la bienfaisance naturelle. Celle-ci, en tout état de cause, aura lieu de s'exercer car la justice humaine la mieux réglée, et précisément parce que trop rigide, aura ses failles. Non seulement la charité contribuera au règne de la justice, mais elle assurera ses suppléances miséricordieuses. Aussi ne faut-il pas s'étonner si Léon XIII, qui alliait à son intelligence de la pensée thomiste un sens si averti des réalités sociales, posait en principe dans son encyclique *Rerum Novarum* que « pour apaiser tout conflit entre le riche et le prolétaire, il est nécessaire de distinguer la justice de la charité », et cependant terminait son encyclique par une apothéose de la charité, remède primordial à toutes les crises sociales.

Ce sur quoi nous avons voulu attirer l'attention, c'est sur la priorité de l'obligation rigoureuse de justice sociale vis-à-vis de la bienfaisance; car la première est fondée dans la nature même des choses, dans l'ordre divinement établi. Avant de faire l'aumône au prochain, notre charité nous pousse à lui faire justice, car il a *droit* au superflu que Dieu nous a confié pour le lui dispenser et non à notre affection (et à ses témoignages) qui ne peut être qu'un don gratuit de notre cœur.

Le Saulchoir. C. SPICQ, O. P.

1. « Nous nous passerons volontiers de vos hôpitaux, de vos hospices, salles d'asile, écoles, cités ouvrières et de toutes vos *miséricordes* ». PROUDHON, *De la justice dans la Révolution*, Édit GARNIER, 1858, T. I, p. 220.

LE PÉCHÉ DE SENSUALITÉ

Ce mot désigne, dans la langue de saint Thomas, un péché dont l'appétit sensible est le principe, partant le sujet. Pour désigner les péchés de sensibilité commis en suite d'une délibération raisonnable, que celle-ci se conclue soit en un précepte commandant la passion déréglée, soit en la décision de ne point réprimer un mouvement commencé de soi-même, on use d'un autre mot et l'on parle de péchés de la raison : car le péché dans les deux cas procède de la raison défaillant en la direction des passions humaines. Le péché de sensualité est celui qui s'accomplit à l'exclusion de toute intervention raisonnable. On comprend que beaucoup d'esprits se rebellent dès l'abord contre semblable propos. Ils ont appris que le péché est un acte humain : or, dans l'acte de l'appétit sensible ainsi démuni du concours raisonnable, ils ne peuvent reconnaître la marque humaine authentique. Et c'est pourquoi l'on enseigne communément que les premiers mouvements ne sont pas des péchés. Peut-être en cela montre-t-on beaucoup d'empressement, négligeant les analyses où se sont appliqués saint Thomas et plusieurs théologiens avant lui. Leur conclusion paraîtrait moins étrange si l'on en méditait mieux les fondements et si l'on en mesurait plus exactement l'étendue. Nous nous proposons de rappeler ici cet enseignement. Il serait dommage que la théologie moderne se privât d'une doctrine où les maîtres du passé ont traduit le sens moral le plus pénétrant et la plus exquise délicatesse chrétienne [1].

***

1. Parmi les thomistes contemporains, le P. Pègues, O. P., en quelques pages de sa vaste publication, a vigoureusement plaidé, dans le style qui lui est propre, pour l'authentique doctrine de saint Thomas *Commentaire franç. litt. de la Somme Théol.*, t. VIII, pp. 498-509). — Le P. Lumbreras, O. P., a publié une très bonne étude en faveur de la même doctrine. De nombreux textes de saint Thomas y sont distribués selon l'ordre d'une exacte analyse. *De sensualitatis peccato*, dans *Divus Thomas*, Plaisance, mai-juin 1929, pp. 225-240). Nous aurons l'occasion en notre étude de critiquer l'un ou l'autre détail de ces exposés. — Le P. Noble, O. P., s'est prononcé sur cette question dans les dernières pages d'un article de la *Revue des Sciences Phil. et Théol.*, 1929, pp. 441-448. L'auteur, sur des considérations psychologiques, adopte une opinion où se retrouvent, croyons-nous, les éléments essentiels de la doctrine de saint Thomas. Dans une note annexée, le P. N. évoque quelques opinions où se sont partagés les thomistes en cette matière.

S. Thomas n'a pas créé la notion du péché de sensualité. Il l'a rencontrée dans le IIe livre des *Sentences* de Pierre Lombard, en deux endroits : quand, distinguant la tentation du démon d'avec celle de la chair, cet auteur estime que la dernière est un péché ; quand il énonce en termes exprès la nature coupable du mouvement déréglé de sensualité [1]. Il était malaisé à saint Thomas de distinguer, en ce dernier endroit, tissu de formules augustiniennes, la part propre du Maître des Sentences et la contribution de S. Augustin, où commençait la glose et où finissait la citation. Il semble avoir cru que l'idée d'un péché propre de la sensualité appartenait à S. Augustin lui-même, tandis qu'elle représente un commentaire de Pierre Lombard [2]. On ne trouve pas aux chap. 12 et 13 du livre XII *de Trinitate* (P. L. t. 42, c. 1007-1009), qui sont l'origine de *II Sent.* d. 24, que S. Augustin ait dénoncé un tel péché. Comment du reste l'eût-il fait puisque, dans sa psychologie, la sensualité est la partie de l'âme commune à l'homme et aux brutes (le serpent), d'où dérive il est vrai le péché que commettent la raison inférieure et la raison supérieure (la femme et l'homme), mais qui, de soi, n'est qu'une force brutale [3] ?

L'attribution augustinienne du péché de sensualité était commune chez les théologiens. Trompés par la rédaction de Pierre Lombard, ils n'avaient point discerné la glose du texte authentique. On en trouve un cas dans la *Somme* dite d'Alexandre de Halès, IIa P., q. 107, m. 6 : « *Videtur secundum distinctionem Augustini* [in *II Sent.* d. 24] *quod in sensualitate habeat fieri veniale, et sumitur ab*

1. *II Sent.*, d. 21 : Interior vero tentatio est quando invisibiliter malum nobis intrinsecus suggeritur. Et haec tentatio aliquando fit ab hoste, aliquando a carne. Nam et diabolus invisibiliter mala suggerit, et ex carnis corruptione suboritur motus illicitus et titillatio prava. Idcoque tentatio quae est ex carne non fit sine peccato. Quae autem est ab hoste, nisi ei consentiatur, non habet peccatum sed est materia exercendae virtutis.

II Sent., d. 24 : Si ergo in motu sensuali tantum peccati illecebra teneatur, veniale ac levissimum est peccatum... Cum vero in sensuali motu tantum est, ut praediximus, tunc levissimum est peccatum quia ratio tunc non delectatur... [Secundum rationem omne mortale peccatum geritur] sed non omne veniale, illud scilicet quod in solo intuitu vel motu sensualitatis existit.

2. Cf. *de Malo*, q. 7, a. 6, arg. sed contra. D'une façon générale, saint Thomas autorise la doctrine du péché de sensualité de textes divers de S. Augustin.

3. Il reste une trace, dans le traitement même que fait subir saint Thomas à la « sensualité » augustinienne, de la signification originale du mot. Car s'il identifie cette partie de l'âme avec l'appétit sensible, tel que l'a défini Aristote, il ne méconnaît point que le mot de sensualité ait une signification propre et qui est de désigner l'appétit sensible précisément en ce qu'il a de sensible et de docile aux suggestions des sens ; l'irascible et le concupiscible signalent plutôt les rapports de cet appétit avec la raison. *II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 1, ad 3m ; q. 3, a. 2, ad 3m ; — *De Ver.*, q. 25, a. 4 c. in fine ; a. 5, ad 8m ; — *Ia P.*, q. 81, a. 1, ad 3m ; a. 3, ad 1m ; — *IIIa P.*, q. 13, a. 2 c. et ad 2m. — Le mot de *sensualitas*, qui est de basse latinité, n'appartient pas à la langue de S. Augustin, encore qu'il dérive immédiatement de ce texte : « *carnalis vel, ut ita dicam qui in corporis sensus intenditur, sensualis animae motus qui nobis pecoribusque communis est* » (*De Trin.*, XII, 12). Saint Thomas a signalé cette dérivation, *Ia P.*, q. 81, a. 1.

ipso Augustino in duodecimo de Trinitate etc. » On en trouve un exemple plus saillant dans S. Bonaventure, *II Sent.*, d. 24, p. 2, a. 3, q. 1, arg. 1 : « *Ostenditur quod in sensualitate possit esse veniale peccatum. Primo per illud Augustini, duodecimo de Trinitate, quod recitat Magister in littera : Si in motu sensuali tantum peccati illecebra teneatur, veniale est* ». Or, ce texte appartient en propre au Maître des Sentences et non à S. Augustin. On relève un peu plus haut une confusion toute semblable au sujet du péché de délectation morose, *II Sent.*, d. 24, p. 2, a. 2, q. 2, arg. 1 [1]. Seul peut-être entre ses contemporains, Albert le Grand, qui avait commis d'abord la même méprise, a reconnu enfin les textes authentiques de S. Augustin. Il est du reste regrettable que ce théologien ait du même coup abandonné la notion même du péché de sensualité, à laquelle il ne s'était rallié jusqu'alors, semble-t-il, que sur l'autorité de ce Père [2].

En faveur du péché de sensualité, saint Thomas a souvent cité, quoique sous une forme abrégée, *de Civitate Dei*, l. XIX, c. 4 (P. L. t. 41, c. 629) : « *Neque enim nullum vitium est cum, sicut dicit apostolus, caro concupiscit adversus spiritum* ». Mais la pensée de

1. On demeure surpris que les éditeurs de Quaracchi renvoient dans les deux cas à S. Augustin lui-même. Sur le premier texte, ils mettent cette note : « *Verba Augustini extant XII de Trinitate, c. 12, n. 17* ». (*S. Bon. Opera omnia*, t. II, p. 583, n. 1). Sur le second : « *Sumtum est ex Augustino, XII de Trinitate, c. 12, n. 17* » (*ibid.*, p. 579, n. 4). Dans l'édition des *Sentences* de Pierre Lombard, les mêmes éditeurs se gardent d'attribuer ces textes à S. Augustin, mais les présentent à juste raison comme appartenant à P. L. lui-même.

2. *II Sent.*, d. 21, a. 4 : ALBERT LE GRAND admet que la tentation de la chair est un péché.

II Sent., d. 24, a. 9 : *Sine praejudicio dicendum quod in sensualitate est peccatum quod vocatur primus motus qui secundum Augustinum peccatum levissimum est.* La clause *secundum Augustinum* trahit la confusion de S. Aug. et de P. Lombard.

Summa de Creaturis, 1ª P., tr. IV, q. 69, a. 3, pˡᵃ 3ª et quaes. 1ᵐ, ad 1ᵐ, : il énonce deux opinions entre lesquelles il ne décide pas.

Ibid., quaes. 2ᵐ, ad 1ᵐ : *ad id quod contra objicitur dicendum quod sine dubio secundum Augustinum in sensuali motu peccatum est... Sunt tamen qui dicunt hunc motum non esse peccatum distinguentes primo inter primo primum motum et secundo primum motum. Sed quia Augustinus dicit expresse peccatum esse, ideo tenendum est in sensualitate ante omnem rationis actum esse peccatum.*

Ibid., quaes. 3ᵐ : il interprète un texte de S. Augustin : *omne peccatum est adeo voluntarium quod si non sit volontarium non esset peccatum*, en faveur même du péché de sensualité, — en vertu manifestement de ce qu'il croit être par ailleurs la pensée de ce Père.

Sum. Theol. IIª P., tr. XV, q. 92, m. 4 : il discerne dans *II Sent.* la part propre de S. Aug. et celle de son glossateur. Il renonce du même coup au péché de sensualité. Les deux premiers arguments attribuent au Maître des Sent. les textes favorables au péché de sensualité, communément tenus pour augustiniens.

S'il arrive à Albert de parler dans la suite du péché de sensualité, il faut l'entendre dans le sens qu'il a fixé ici : v. g. IIª P., q. 93, m. 6; q. 114, m. 4, a. 4, ad 2° quaes. Dans le premier de ces deux textes, il néglige la distinction qu'il a faite un peu plus haut : « *Dicendum est quod sicut Magister dicit et etiam Augustinus, si in sensualitate solo motu tenetur qui primus motus dicitur, veniale et levissimum est* » : mais qu'il interprète aussitôt ce péché de sensualité dans le sens de q. 92, m. 4, cela montre qu'il ne renie pas la distinction qu'il a faite en cet endroit.

S. Augustin n'a pas ici la subtilité qu'on lui prête, et l'auteur n'entend en ces mots dénoncer tout bonnement que le vice d'intempérance. Il semble du reste que la notion scolastique du péché de sensualité soit étrangère aux considérations que développe le plus communément S. Augustin au sujet de la concupiscence [1].

***

Il faut donc renoncer au plus illustre patronage grâce auquel s'est accréditée, auprès des théologiens médiévaux, la notion du péché de sensualité. Il reste que cette notion a été introduite dans le matériel théologique. A défaut de l'autorité augustinienne, il se pourrait qu'elle fût justifiée par de bonnes raisons. Celles que propose saint Thomas sont empruntées à une opinion parmi plusieurs autres, que l'on peut recenser comme il suit.

Les uns récusent le péché de sensualité. Parmi ceux-là, quelques-uns distinguent le mouvement premièrement premier, *primo primus*, et le mouvement deuxièmement premier, *secundo primus*. Celui-là surgit soudainement et n'est pas un péché ; celui-ci succède au premier et donne lieu à péché car, averti par le précédent, on devait le réprimer. L'un éveille l'attention, l'autre engage la volonté. Cette opinion est rapportée par Prévostin, la *Somme* dite d'Alexandre de Halès, Albert le Grand. Nous disons qu'elle représente une négation de la doctrine du péché de sensualité, car en celle-ci l'on entend bien dénoncer une valeur morale jusque dans le premier essor du mouvement déréglé [2].

---

1. On serait enclin à voir dans la Glose une source de la notion scolastique du péché de sensualité, sur la foi de ce texte, *Somme* dite d'Alexandre de Halès, II[a] P., q. 108, m. 2 : « *ad Rom. super illud : Non ego operor sed qui habitat in me etc., Glossa : quod Apostolus nolebat et tamen faciebat, concupiscentia est, quae est in primo motu, quod est veniale peccatum* ». Mais on ne vérifie cette citation ni dans la *Glose ordinaire* (P. L. t. 114, c. 492 sq.), ni dans la *Glose* de Raban Maur (P. L., t. 111, c. 1431-32), ni dans la *Glose* de Pierre Lombard (P. L., t. 191, c. 1422 sq.). La *Glose* n'a fourni sans doute à l'auteur que le mot de concupiscence (cf. en effet *Glose ordinaire*, loc. cit.), ce qui suit représentant une détermination de l'auteur lui-même. Le même phénomène sur la même matière, S. Thomas, I[a] II[ae], q. 74, a. 3, arg. sed contra ; a. 4, arg. sed contra.

2. Prévostin, *Summa Theologica*, lib. II, de primo motu, quaeritur utrum primus motus sit peccatum. Bib. Nat. Paris, latin 14526, f° 23 a-b.

Summa Theol. Alex. Hal., II[a] P., q. 108 m. 2.

Albert le Grand, *Summa de Creaturis*, I[a] P., q. 69, a. 3, p[a] 3[a] et quaes. 2[m].

Il faut se garder de confondre les mouvements *primo primi* et *secundo primi* ainsi entendus avec les mouvements auxquels Guillaume d'Auxerre et saint Thomas accordent les mêmes noms. Ces auteurs, usant d'un procédé familier à la scolastique, adaptent en ce cas à la doctrine qu'ils défendent le vocabulaire d'une opinion qu'ils récusent. Ils désignent comme *primo primi* les mouvements de sensualité causés par des dispositions corporelles et privés de toute valeur morale ; comme *secundo primi*, les mouvements issus de la sensualité proprement humaine. Guillelmi Altissiodorensis *Summa aurea*, lib. II, tr. 28, q. 1. Ed. Parisiens., 1500, f° xc b ; S. Thom. *II Sent.* d. 24, q. 3, a. 2 ; *de Malo*, q. 7, a. 6, ad 8[m].

Chez un grand nombre d'auteurs, la notion du péché de sensualité se complique d'éléments empruntés à la doctrine du péché originel. On en possède un témoignage frappant jusque dans la *Somme Théologique* de saint Thomas, où l'auteur n'omet point de poser la question du premier mouvement de sensualité chez les infidèles : car il s'est rencontré des théologiens pour taxer de mortelles ces saillies d'une concupiscence que le baptême n'a pas encore excusée de la culpabilité originelle [1]. L'opinion en procède manifestement d'une confusion entre la concupiscence habituelle et l'acte de la concupiscence. Mais chez les théologiens mêmes qui ont distingué l'acte de la disposition, les rapports subsistent entre la notion qu'ils définissent du péché de sensualité et la doctrine commune du péché originel.

Selon Kildwarby, le mouvement de sensualité n'est point proprement ni essentiellement une faute, ni chez le baptisé, ni chez l'infidèle. Il n'est que vice et désordre. On l'appelle néanmoins péché, car il est chez le baptisé cause du péché actuel, chez l'infidèle effet du péché originel non remis. Chez le baptisé, il est excusé par la vertu du sacrement ; il est imputé chez l'infidèle où ne se trouve rien d'excusant. Ce dernier toutefois n'est point condamné à cause du mouvement, mais à cause de la faute originelle à laquelle il est annexé [2]. Opinion contraire, on le voit, au péché de sensualité: elle en retient le nom ,elle en refuse la chose.

Kildwarby ne fait qu'y étendre au cas des infidèles une opinion qu'il rapporte, et que devait adopter pour son compte Albert le Grand dans la *Somme Théologique*, en l'attribuant à des *antiqui* [3]. Le péché n'est point en la sensualité comme en son sujet, mais comme en son origine. Il ne commence d'être un péché qu'avec

---

1. Iª II ªᵉ, q. 89, a. 5. Cf. *De Malo*, q. 7, a. 3, ad 17 ᵐ ; a. 8 ; — *Quodl. 4*, a. 22.

2. KILDWARBY, *Summa*, lib. II. D'après le ms. Toulouse 61, fº 239 d.-240 d. — Ce manuscrit ne contient fº 191-266, que le second livre de l'ouvrage. Nous devons ce renseignement et la communication du texte à l'obligeance du R. P. CHENU. — Kildwarby attribue à HUGUES DE S. VICTOR l'opinion que le mouvement désordonné de concupiscence est non seulement une peine mais une faute, quoiqu'elle n'entraîne pas la condamnation chez les baptisés: « *Hugo, de Sacramentis, l. I, p. 1, c. 7, versus finem : Motus inordinatus ex infirmitate concupiscendi surgens cum ipsa corruptione de qua oritur non solum poena est sed culpa, quae tamen in baptizatis ad damnationem non imputatur quia per gratiam novae regenerationis excusatur* ». Mais nous n'avons pu vérifier ce texte ni à l'endroit cité ni nulle part ailleurs. Les endroits qui s'en rapprochent le plus considèrent, non le mouvement de la concupiscence, mais la concupiscence même (v. g. *de Sacramentis*, l. 1, p. 7, c. 23, 24, 26. P. L. t. 176, c. 297-298).

3. Cf. supra, p. 267, n. 2. Dans la *Summa de Creaturis*, I ª P., tr. IV, q. 69, a. 3, pᵗᵃ 3 ª et quaes. 4 ᵐ, ad 1ᵐ, ALBERT, qui rapportait la même opinion, l'attribuait à « certains auteurs » : *secundum quosdam*.Sur la valeur du mot *antiqui* chez Albert et ses contemporains, voir M.-D. CHENU, *Notes de lexicographie médiévale. Antiqui, moderni*, dans *Rev. Sc. Ph. Th.*, janv. 1928, pp. 82-94.

l'agrément de la raison. On n'aurait point de motif de parler d'un péché de sensualité sans cette corruption d'où procède le mouvement désordonné et qui est due au péché originel. Ce qu'on appelle péché de sensualité n'est qu'une peine du péché.

Au rebours de ces opinions, maints théologiens tiennent pour la culpabilité du premier mouvement. Ils en donnent des formules diverses, mais s'accordent dans la conclusion. Parce qu'il n'y a dans la sensualité ni vertu ni grâce, il a semblé à plusieurs d'entre eux qu'il ne devait point non plus s'y trouver de péché. Aussi les uns ont-ils adopté cette formule qu'il n'y a péché dans la sensualité que relativement, *secundum quid :* par où ils entendent que l'acte désordonné est dans la sensualité cependant que le désordre est dans la raison qui a négligé de régir [1]. L'intérêt de cette opinion est qu'elle reconnaît un péché dû à la négligence de la raison tolérant un mouvement déréglé de la sensualité. Les autres, acceptant la même difficulté, préfèrent s'exprimer en cette manière : le péché, en tant qu'il a raison de faute, *culpa*, et c'est en quoi il s'oppose à la grâce et mérite blâme et punition, se trouve dans le libre arbitre ; en tant qu'il a raison de vice, *vitium*, par où l'on signifie un désordre de la puissance par rapport à l'acte qui lui est naturellement convenable, désordre qui conduit à une œuvre digne de blâme, le péché est dans la sensualité. Ainsi pense S. Bonaventure [2]. Son opinion évite la singularité de la précédente qui, reconnaissant un acte désordonné dans la sensualité, n'y voulait pas voir un désordre. Dans les deux opinions, c'est une certaine idée de l'opposition du péché à la grâce et du sujet de la vertu qui commande les distinctions que l'on propose [3]. Mais on tient dans l'une et dans l'autre qu'un péché a lieu dès là que se produit un mouvement déréglé : car la raison, qui le pouvait, n'y a pas mis empêchement [4]. S. Bonaventure, en particulier, explique en quel sens un tel péché est volontaire : et il agrée la formule de volontaire interprétatif,

1. Opinion rapportée par S. BONAVENTURE, *II Sent.*, d. 24, p. 2, a. 3, q. 1 ; KILDWARBY *loc. cit.*

2. S. BONAVENTURE, *II Sent.*, d. 24, *loc. ult. cit.* Cf. etiam *II Sent.*, d. 21, dub. circa litt. Mag., dub. 4 ; d. 24, p. 2, a. 2, q. 2 ; a. 3, q. 2 ; d. 41, a. 2, q. 1 ; dub. circa litt. Mag., dub. 3.

3. Dans la théologie de s. Thomas, où l'appétit sensible est un sujet de vertus, se rencontre la difficulté exactement contraire et l'on demande pourquoi le péché de sensualité ne serait pas à l'occasion un péché mortel : I^a II^{ae} q. 74, a. 4, ad 2^m.

4. KILDWARBY, qui rapporte, *loc. cit.*, l'opinion que nous savons être celle de S. BONAVENTURE, l'estime équivalente à celle que nous avons recensée plus haut, selon laquelle le péché est dans la sensualité originellement, dans la raison essentiellement. Mais cette dernière opinion, telle du moins que devrait l'adopter ALBERT LE GRAND, méconnaît un péché dans le mouvement même de la sensualité, à l'encontre de S. Bonaventure.

par quoi il dénonce une volonté concomitante, tolérant un mouvement qu'elle pouvait prévenir.

Selon Prévostin, le premier mouvement est un péché en ce qu'il procède d'un vice et se porte vers un objet illicite. Encore qu'il ne s'en explique pas, ce théologien laisse paraître qu'il tient un tel mouvement pour volontaire [1]. La *Somme* dite d'Alexandre de Halès présente une opinion du même type, mais plus développée. L'auteur recourt à cette considération que le mouvement de concupiscence, procédant d'une sensualité corrompue par le péché originel, est lui-même corrompu. Mais qu'il soit un péché, la cause en est que la raison, à quoi la sensibilité devrait être soumise, a toléré ce déréglement. Un tel péché est l'objet, dans la langue de l'auteur, d'un consentement permissif, non actuel mais habituel [2].

Philippe le Chancelier et Guillaume d'Auxerre se distinguent de l'opinion précédente en ce qu'ils recourent à la distinction de la sensibilité animale et de la sensibilité humaine, plutôt qu'à la considération de la sensibilité corrompue. Assurément, ils tiennent, comme tout le monde, que l'origine des mouvements déréglés est dans le *fomes peccati*. Mais ils justifient la nature morale de ces mouvements au nom du caractère propre de la sensibilité humaine : car le concupiscible en l'homme est volontaire, quand même il est mû avant le jugement de la raison. Le Chancelier a beaucoup insisté sur ce caractère, raisonnant de l'appétit sensible par comparaison avec le sens et l'imagination, lesquels se ressentent chez l'homme de leur union avec une nature intellectuelle [3]. Guillaume d'Auxerre nomme le volontaire dont nous parlons « de volonté contrainte » : en quoi il marque, semble-t-il, la participation d'une volonté mise a service d'une convoitise qu'elle n'a pas suscitée [4]. Au témoignage de S. Bonaventure, cette opinion est la plus communément admise. Albert le Grand la retint jusqu'au jour où il se rallia à celle que l'on a dite [5]. Entre toutes les opinions que nous venons de recenser, celle-ci obtiendra les préférences de saint Thomas.

---

1. Prévostin, *Summa Theologica*, loc. cit.

2. *Sum. Theol.* Alex. Hal., II[a] P., q. 108. Cf. q. 68, m. 4 ; q. 107, m. 1, a. 2 ; m. 6.

3. Philippe le Chancelier, *Quaestiones*, d'après le ms. 156 de la Bibliothèque Antonienne de Padoue. Voir notamment f° 33a-34b. Pour ce qui concerne cet auteur, nous sommes redevable à M. Henri Ph. Meylan, Professeur à l'Université de Lausanne, à qui nous exprimons notre vive reconnaissance.

4. Guillelmi Alt., *Summa aurea*, lib. II, tr. 28, q. 1. Ed. cit., f° lxxxix d. et sq. Cf. tr. 10, c. 3, q. 4, f° lxiii c ; tr. 29, p. 2, c. 2, ad 1[m], f° xcvii d.

5. S. Bonaventure, *II Sent.*, d. 24, p. 2, a. 3, q. 1. Albert le Grand, voir notamment : *Summa de Creaturis*, I[a] P., q. 69, a. 3, p. 3 et quaes. 2[m].

Les auteurs favorables au péché de sensualité expliquent communément, et sans préjudice des différences que nous avons relevées, que la raison a pouvoir sur les premiers mouvements, non pas certes en ce sens qu'elle puisse les réprimer tous, mais parce qu'elle peut réprimer chacun d'eux en particulier. Il est inévitable, pensent-ils, que l'homme se laisse surprendre ; mais on tient justement ces mouvements pour des péchés si la raison, un à un, les pouvait prévenir. Cette distinction classique sera, comme nous verrons, retenue par saint Thomas.

Plusieurs, entre ces auteurs, ont marqué les limites de la doctrine qu'ils revendiquaient. Que l'on se garde de confondre, explique Prévostin, le mouvement coupable de sensualité et le mouvement des organes génitaux : car il arrive souvent que ce dernier ne soit en rien volontaire. Selon Guillaume d'Auxerre, le premier mouvement par lequel un homme désire manger aussitôt, cependant qu'il est tenu de jeûner jusqu'à la neuvième heure, n'est pas un péché : car ce mouvement n'est que dans la puissance animale, *potentia brutalis*, et ne relève nullement de la volonté. Le premier mouvement vers l'acte charnel est disculpé de même, si toutefois est en mouvement la seule *concupiscentia brutalis*. Car il faut éviter, poursuit l'auteur, de juger pareillement des deux cas : le désir de manger est mû sans aucune appréhension, et c'est pourquoi il n'est d'aucune manière soumis au libre arbitre ; le désir charnel, au contraire, est mû par appréhension, et par là il retombe sous le libre arbitre. La raison, qui ne peut empêcher le désir de manger peut, d'une certaine façon, en évitant l'appréhension même, réfréner le désir charnel. Cette analyse, qui demeure sans doute maladroite, ne laisse pas d'avoir cet intérêt considérable qu'elle nous signale des mouvements de concupiscence absolument naturels et qu'elle nous invite à tenir compte, en cette matière, de la liberté de l'appréhension même. — Les premiers mouvements provoqués par les médecines ne sont point des péchés mortels, — ni même, semble-t-il, des péchés véniels : car les médecines ne font que libérer la nature et ces mouvements sont dépourvus de toute valeur humaine, *motus brutalis*. — Par l'effet d'une influence augustinienne. Guillaume d'Auxerre, pour qui il y a péché à se délecter dans la créature, tient pour péché le premier mouvement de l'époux vers son épouse, encore qu'il puisse la connaître sans aucun péché si le plaisir charnel lui déplaît entièrement, et s'il refuse que soit souillée l'image de Dieu par le contact sensible. Saint Thomas corrigera cette opinion. — Dans

un texte laconique et ambigu (*II Sent.*, d. 41, a. 2, q. 1, ad 4 m), S. Bonaventure excuse de péché les premiers mouvements de la puissance générative qui ne pouvaient être prévus et ne peuvent être réprimés. — La psychologie de saint Thomas nous permettra de marquer systématiquement les limites d'une doctrine dont les défenseurs n'ont jamais pensé qu'elle dût s'entendre sans discernement.

***

La théologie thomiste du péché de sensualité est définie dès le *Commentaire sur les Sentences* et subsiste jusque dans la *Somme Théologique*, sans changement. Elle représente moins une élaboration originale que l'adhésion accordée par saint Thomas à des doctrines dès alors prépondérantes [1].

Saint Thomas tient qu'il y a un péché de sensualité ou de premier mouvement. Les textes sont unanimes en ce sens et leur signification incontestable. On ne peut guère chicaner que sur *de Malo*, q. 7, a. 6, ad 6m et *I a II ae*, q. 80, a. 3, ad 3m. La critique de ces textes laissera le champ libre à l'exposé de la doctrine thomiste du péché de sensualité.

A la conclusion défendue par saint Thomas qu'il existe un péché de sensualité, on oppose ce texte de S. Augustin que si l'homme ne consent pas à la concupiscence, loin de souffrir un dommage il sera couronné (*de Genesi contra Manich.*, l. II, c. 14 ; *de Malo*, q. 7, a. 6, obj. 6 a). Le souci du théologien en présence de cette difficulté sera de tourner le texte en un sens qui sauve la conclusion établie — car on ne peut songer que saint Thomas récuse l'autorité de S. Augustin, d'autant qu'il croit ce Père favorable au péché de sensualité (voir arg. *sed contra*). A cette fin, il distingue un triple rapport du mouvement de sensualité à la raison. Ou bien la raison résiste : en ce cas, point de péché, mais le mérite de la couronne. Par quoi on donne satisfaction au texte allégué. Ou bien la raison

1. Les endroits de S. Thomas intéressant la doctrine du péché de sensualité sont les suivants
II. *Sent.*, d. 21, q. 1, a. 2 ; d. 24, q. 3, a. 1 et 2 ; d. 28, q. 1, a. 2 ; d. 34, q. 1, a. 3 ; d. 41, q. 2, a. 1, ad 5 m ; IV *Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4, ad 5m ; d. 49, q. 5, a. 3. q 1a 1 a, ad 2 m.
De Veritate, q. 24, a. 12 ; q. 25, a. 4 et 5.
Ad Gal., c. 5, l. 4.
De Malo, q. 3, a. 3, ad 8 m ; q. 7, a. 3, ad 17 m ; a. 6 et 8 ; q. 10, a. 2 ; q. 11, a. 1, ad 2m ; a. 3, c ; q. 12, a. 2, ad 6 m ;a. 3 ; q. 15, a. 2, ad 16m.
Quodl. 4, a. 21 et 22.
Sum. Theol. Ia IIae, q. 74, a. 3 et 4 ; q. 80, a. 2 ; a. 3, ad 3m ; q. 89, a. 5 ; q. 109, a. 8, c. et ad. 1 m.
Sum. Theol., IIa IIae, q. 125, a. 3 c. et ad 2m ; q. 148, a. 1, ad 3m ; q. 154, a. 5 ; q. 158, a. 2, ad 3m et ad 4m ;q. 162, a. 5.
Sum. Theol., IIIa P., q. 27, a. 3 ; q. 41, a. 1, ad 3m.

commande : en ce cas, si la matière est grave, péché mortel. Ou bien, elle ne prohibe ni ne commande, mais consent : et l'on obtient le péché véniel de sensualité. En adoptant ce mot de consentement saint Thomas accuse l'accord de sa doctrine avec le texte augustinien, selon lequel le péché est évité par qui ne consent pas. Soit ! semble dire notre auteur, mais il y a dans le péché de sensualité un consentement. Par quoi il faut entendre, apparemment, ce désistement de la raison qui, ayant le pouvoir de prévenir un tel mouvement, n'en a pas usé mais l'a laissé naître, ainsi que saint Thomas explique en maints endroits. Mais comment, demandera-t-on, saint Thomas attribue-t-il une valeur méritoire à la résistance de la raison et déclare-t-il qu'il n'y a dans ce cas aucun péché ? Ne semble-t-il pas alors excuser le mouvement même de sensualité ? Il l'excuse en effet. Et il entend un mouvement qui s'est produit malgré la résistance même de la raison, en dépit de l'opposition que la raison affirme contre lui. En cela, saint Thomas fait allusion à ces mouvements de sensualité qu'il n'appartenait pas à la raison d'empêcher, vu leur origine organique : il en livre la notion expresse quelques lignes plus bas (ad 8^{m}). Il n'y a donc rien en cette réponse qui doive compromettre la doctrine du corps de l'article [1].

L'examen du second texte litigieux confirmera l'interprétation précédente. Le diable ne peut induire l'homme en nécessité de pécher, a conclu saint Thomas *I* ^{a} *II* ^{ae}, q. 80, a. 3. On oppose cette difficulté que le diable peut exciter la concupiscence, ce qui ne va pas sans péché (obj. 3^{a}). Quand la raison, répond notre auteur, résiste actuellement à la convoitise charnelle, il n'y a pas de péché, mais matière à l'exercice de la vertu ; or il n'est pas au pouvoir du diable que la raison ne résiste pas. On ne verrait en ce texte le renoncement, de la part de saint Thomas, au péché de sensualité, que si l'on accordait ici à la convoitise charnelle sa signification générale : loin que ce mouvement fût un péché, il suffirait que la raison y résistât pour qu'il tournât au bénéfice de la vertu. Mais saint Thomas considère ici la convoitise que le diable a suscitée, et qu'il n'était pas au pouvoir de la raison d'empêcher. Un tel mouvement n'est en rien coupable. Et que la raison aussitôt y résiste, on en retire un mérite. Ce texte concerne la tentation de l'ennemi

1. Pour sauver en ce texte ce qu'il estime être, à juste raison, la doctrine de saint Thomas, le P. Pègues invoque une correction textuelle : *seu consentiens* au lieu de *sed consentiens*. Elle nous semble malheureuse, car elle rompt l'ordre et trouble la pertinence de cette réponse ; et inutile, puisque la doctrine est maintenue sans que l'on doive recourir à cette extrémité. La leçon alléguée de l'éd. Venise 1751 n'est certes pas en cette matière un argument décisif (*Comm. fr. litt. de la S. Théol.*, t. VIII, pp. 502-503).

de laquelle se distingue constamment en saint Thomas la tentation de la chair, celle-ci étant un péché, celle-là non. On voit comme ce texte rencontre l'interprétation que nous avons donnée du premier membre de *de Malo*, q. 7, a. 6, ad 6 m. On peut confronter la présente exégèse avec *de Malo*, q. 3, a. 3, ad 8 m, parallèle à *I a II ae* q. 80, a. 3, ad 3 m, qui n'offre aucune ambiguité. S'il était besoin d'un surcroît de garantie, on le trouverait dans les textes de la *Somme*, postérieurs à celui-ci, où saint Thomas présente de nouveau sa notion familière du péché de sensualité, et notamment *III a P.*, q. 41, a. 1, ad 3m , où, du même texte de S. Augustin qui est ici allégué, il tire argument en faveur de la nature coupable de la tentation charnelle, à la différence de la tentation diabolique [1].

On ne peut donc sérieusement douter de la pensée de saint Thomas. Les considérations qu'il a proposées en vue de défendre et d'expliquer sa doctrine achèveront sans doute d'emporter notre assentiment.

Le fondement dernier sur quoi repose cette notion d'un péché de sensualité est que la sensibilité humaine n'est point une sensibilité pure, mais participant de la raison. Saint Thomas en emprunte l'idée à ses devanciers, notamment à Philippe le Chancelier et Guillaume d'Auxerre. Il l'adopte dès son premier ouvrage et le maintient jusque dans la *Somme Théologique*. En quoi saint Thomas signifie, non seulement que la raison dans l'homme puisse mouvoir la sensibilité ou que la sensibilité soit mobile à la raison : ce qui est hors de conteste et justifie que la raison pèche par la sensibilité ; mais bien que la sensibilité humaine est sujette de la raison, recevant, du fait de son union avec la raison dans la nature humaine, une excellence distincte, en sorte qu'il lui convienne désormais d'agir raisonnablement et qu'elle doive se manquer à soi-même, offensant, si l'on peut dire, sa dignité de sensibilité humaine, si elle se produit en mouvements indépendants : ceux-ci, qui exprimeraient certes la nature de la sensibilité comme telle, ne conviendraient pas à l'excellence d'une sensibilité humaine. Que la sensibilité vive en l'homme de sa vie propre et sans tenir compte de cette sujétion où elle est établie, elle porte atteinte aux droits

1. Cajetan, qui reconnaît la nature coupable de la tentation charnelle, n'a pas manqué d'apercevoir la difficulté posée par *I a II ae*, q. 80, a. 3, ad 3m. Il suggère de la résoudre par cette considération, qu'il n'est pas assuré que la raison oppose jamais une résistance totale à la convoitise de la chair — qu'il entend, en ce texte, selon toute l'extension du vocable. Le commentateur s'engage ainsi dans une voie que saint Thomas n'a pas ouverte. Il promet de débattre le problème dans *III a P.*, q. 41 ; mais, arrivé à cet endroit, Cajetan semble ne plus se souvenir de sa promesse. Autres textes de Cajetan sur le péché de sensualité : *I a II ae*, q. 74, a. 3 et 4.

de la raison sur elle. Point n'est besoin que la raison fasse rien : dès là que la sensibilité agit à son gré et selon sa nature propre, la raison est contrariée. Comme sa sujétion est un hommage accordé à l'éminence de la raison, son insoumission est aussi frappée d'un caractère déraisonnable.

On avoue par là que la raison détient autorité sur l'appétit sensible, en ce sens qu'elle est capable non seulement de mettre en branle ou d'arrêter ses mouvements, mais encore de les prévenir et d'empêcher qu'ils se produisent. Et saint Thomas estime que le premier mouvement est un péché parce que la raison, qui pouvait le prévenir, ne l'a pas prévenu. Peut-être contestera-t-on que la raison puisse prévenir ces mouvements. La sensualité, multiple en ses convoitises, ne déjoue-t-elle point les plus savantes précautions ? Et la raison même, occupée de mille soins, ne sera-t-elle jamais distraite de sa vigilance ? La réponse de saint Thomas, sur ce point, est invariable : la raison ne peut, il est vrai, réprimer tous les mouvements de sensualité, universellement ; mais il n'en est aucun, pris en particulier, sur quoi elle n'ait pouvoir. En quoi saint Thomas ne fait qu'adopter encore une opinion familière, nous l'avons dit, aux théologiens du XIII^{e} siècle. Or, pour qu'un mouvement relève de l'ordre moral et soit tenu, s'il est desordonné, pour déraisonnable, il suffit qu'en lui-même et de sa nature il ne soit pas soustrait à l'autorité de la raison, quoique nous puissions prévoir à coup sûr, de la part de celle-ci, des défaillances. Il arrive en effet, explique saint Thomas, que la raison étant encore occupée à éviter un premier mouvement, de concupiscence, par exemple, qu'elle a prévenu en appliquant l'homme à l'étude, un autre premier mouvement surgisse, par exemple de vanité, qu'elle n'a point prévenu, n'y ayant pas songé. Il est en outre inévitable, convient-il, que la raison se relâche de sa vigilance car elle ne peut toujours ni même longtemps se tenir en garde contre les écarts incessants d'une sensualité infatigable. La simultanéité et la continuité des premiers mouvements tiennent en échec le gouvernement de la raison. Mais il n'empêche que la raison, à l'endroit de chacun d'eux, était capable de prévision et de précaution. Aussi gardent-ils une valeur morale. La doctrine en est si peu étrange que saint Thomas, à plusieurs reprises, la rapproche des considérations qu'il propose au sujet du pécheur lequel, sans la grâce de Dieu, ne peut guère éviter de retomber dans le péché et n'est point, pour autant, excusé de faute. La nécessité pratique où nous sommes de pécher par premiers mouvements ne fait que rendre sensible à saint Thomas

la nécessité correspondante de la grâce : mais il sait qu'une telle grâce ne nous sera pas accordée en cette vie, et que nous ne cesserons pas ici-bas de souffrir du désordre de la sensualité où se trahit en nous un effet non réparé de la faute d'Adam.

Un tel péché, volontaire de cette façon, ne peut être que véniel. Il faut se garder de confondre avec aucun autre cas la participation raisonnable au péché de sensualité, et notamment de traiter celui-ci comme un péché d'omission. Le péché d'omission se vérifie selon deux types, soit que l'on veuille ne pas agir, soit que fasse défaut toute volonté d'agir [1]. On inclinerait peut-être à tenir le péché de sensualité comme une omission du second type : car s'il y a péché dans l'un et dans l'autre cas, n'est-ce point que la volonté raisonnable n'est pas intervenue tandis qu'elle pouvait et devait intervenir ? Il est vrai ; mais les deux cas ne laissent pas d'être des plus dissemblables. Dans l'un, le péché consiste proprement dans le défaut de l'acte volontaire, le *non velle* ; dans l'autre, il consiste proprement dans le mouvement déréglé de la sensualité. Là, ce défaut de la volonté est en liaison avec une cause en vertu de laquelle la volonté, qui pouvait et devait agir, en est arrivée à ne pas agir. Ici, le mouvement déréglé se produit en vertu de la nature propre de la sensualité. Il est vrai que ce mouvement n'est réputé volontaire que parce que la raison s'est abstenue, qui pouvait et devait le prévenir ; mais que la raison ne soit pas intervenue, cette circonstance laisse le mouvement de sensualité à sa nature propre, issu de l'appétit sensible, et quoi que fasse par ailleurs la raison. Le péché de sensualité ne consiste pas dans le défaut de répression d'un mouvement déréglé, mais dans ce mouvement même. Il en faut juger dès lors selon la nature propre de la sensualité ; tandis qu'on ne rend compte du péché d'omission qu'en le mettant en relation avec un acte volontaire antérieur ou simultané. La sensualité pèche parce qu'elle prévient la raison ; mais c'est la sensualité qui pèche. Il n'y a point de relation entre son péché et quelque délibération raisonnable. La raison n'y opère rien : *nihil operatur ibi quod est principale in homine* (*I* a *II* ae, q. 74, a. 3, ad 3 um). C'est pourquoi le péché de sensualité ne peut jamais être que véniel, tandis qu'il y a des péchés mortels d'omission. Disons d'un mot que si le péché de sensualité est raisonnable et volontaire *ex parte sensualitatis*, il ne l'est d'aucune façon *ex parte ipsius rationis* [2].

1. Sur la nature du péché d'omission, *Sum. Theol.*, I a II ae, q. 71, a. 5. Cf. *ibid.*, q. 6, a. 3.

2. La langue de saint Thomas n'a point retenu pour désigner cette sorte de responsabilité les formules de ses devanciers. Notre auteur a notamment l'occasion d'écarter le mot de « consentement interprété » — cf. le « volontaire interprétatif » de S. Bonaventure — par

La doctrine du péché de sensualité est fondée sur cette considération que la sensibilité humaine est sujette à la raison : nous l'avons exposé. Dès lors, il s'impose que les limites de cette sujétion marquent du même coup les limites du péché de sensualité. S'il y a des mouvements de l'appétit sensible qui, par nature, échappent à l'autorité de la raison, celle-ci fût-elle dans défaut, ils n'appartiennent pas à l'ordre moral et ne peuvent d'aucune manière constituer des péchés. La règle en a été énoncée par saint Thomas lui-même [1]. Il reste à définir quels sont ces mouvements. Les textes exprès de saint Thomas sont loin de les signaler tous. Mais il semble que la psychologie thomiste de l'appétit sensible en puisse autoriser une détermination systématique, que nous proposerions comme il suit.

L'appétit sensible ne passe à l'acte qu'à la suite d'une appréhension sensible [2]. S'il est des appréhensions sensibles qui échappent à l'autorité de la raison, l'appétit sensible y est aussi soustrait, au moins par cet endroit. Or, on ne peut nier qu'il y a des appréhensions de cette sorte.

Les sensations cinesthésiques le sont au premier chef [3]. Mais certaines appréhensions des sens extérieurs mêmes échappent à la raison. Le sens du toucher subit les conditions du milieu et les effets de certaines altérations organiques. On doit étendre aux autres sens la première au moins de ces observations : car il est inévitable, dans l'usage constant que nous faisons de nos sens, que nous sommes tenus d'en faire, que des sensations s'offrent à eux, imprévisibles en leur singularité. Certaines appréhensions de l'imagination échappent à la raison. Saint Thomas le reconnaît expressément qui estime que la tentation diabolique procède par suggestion d'images: or, le diable a ce pouvoir dès là qu'il est capable de remuer en nous les éléments organiques auxquels est liée l'apparition des images. Le diable ne fait donc en cela que suivre les voies de la nature ; le

---

quoi l'on voudrait qualifier le péché de sensualité : « *Non dicitur esse peccatum in sensualitate propter interpretativum consensum rationis : quando enim motus sensualitatis praevenit judicium rationis, non est consensus nec interpretatus nec expressus : sed ex hoc ipso quod sensualitas est subjicibilis rationi, actus ejus, quamvis rationem praeveniat, habet rationem peccati* ». *De Ver.*, q. 25, a. 5, ad 5 m.

1. *De Malo*, q. 3, a. 3, ad 8 m. : « *Concupiscentia carnis contra spiritum est actus sensualitatis in qua potest esse peccatum, secundum quod motus ejus potest impediri vel refraenari ratione. Unde si motus sensualitatis insurgat ex aliqua transmutatione corporali, ratione actualiter resistente, quod est in arbitrio voluntatis, nullum est ibi peccatum* ».

2. Par là il se distingue des appétits naturels, dont les mouvements, bien entendu, sont privés de toute valeur morale. Voir *II* ª *II* ªᵉ, q. 148, a. 1, ad 3 ᵐ, la distinction du désir naturel de manger d'avec le mouvement de gourmandise. Cf. dans le même sens *I* ª *II* ªᵉ, q. 30, a. 3, ad 1 ᵐ.

3. Sur ce point particulier, voir H.-D. Noble, *art. cit.*, pp. 442-443.

jeu spontané de notre organisme peut suffire à de tels effets (*I a II ae*, q. 80 a. 2).

Dès là que la raison n'a point pouvoir sur ces appréhensions mêmes, il faut dire que dans la mesure où les mouvements de l'appétit suivent naturellement et nécessairement l'appréhension sensible, ils ne peuvent obtenir raison de péché. Or, qu'un mouvement de l'appétit suive l'appréhension, cela dépend des dispositions de l'appétit sensible. C'est sur l'appétit que se mesure la convenance ou la disconvenance de l'objet appréhendé. Il reste donc à définir quel pouvoir possède la raison sur les dispositions de l'appétit sensible : les appréhensions inévitables que nous avons relevées ne décident pas en dernier ressort le caractère nécessaire des mouvements qu'elles entraînent. Il se pourrait que la raison recouvrât du côté de l'appétit l'autorité qu'elle doit perdre du côté de l'appréhension.

Certaines dispositions de l'appétit sont indépendantes de la raison. Saint Thomas signale des cas où le mouvement de l'appétit suit naturellement l'impression sensible, soit une sensation tactile [1], soit plus généralement quelque altération organique [2]. Le diable peut exciter la passion même, en excitant le mouvement du cœur et des esprits (*I a II ae*, q. 80, a. 2). Mais ces textes sont occasionnels. En principe, ils relèvent de la doctrine définie de saint Thomas sur le caractère naturel de certaines concupiscences.

Selon notre auteur en effet, qui en emprunte l'idée à Aristote [3], certaines concupiscences sont consécutives à la nature corporelle de l'homme. Elles se retrouvent chez tous les hommes, encore qu'elles prennent des formes variées selon les complexions diverses des individus : ce qui donne lieu, en d'autres endroits, à la distinction des concupiscences communes et des concupiscences propres [4]. Personne n'est libre de n'avoir point de telles inclinations.

---

1. *II Sent.*, d. 21, q. 1, a. 2, ad 5m : « *Motus vis concupiscibilis potest dupliciter insurgere : vel ex qualitate organi, sicut calefacto corpore insurgit motus libidinis sine aliqua imagine, et ille motus est pure naturalis nec rationem peccati habens* etc. »

2. *De Malo*, q. 3, a. 3, ad 8m : cité supra, p. 278, n. 1.

3. *Rhet.* A 11, 1370 a 18-27. Cf. S. Thomas, *Sum. Theol.*, I a II ae, q. 30, a. 3. Adjoindre à cet endroit I a II ae, q. 26, a. 1 ; q. 31, a. 7 ; q. 41, a. 3 ; q. 46, a. 5 ; q. 72, a. 2 ; q. 77, a. 5 ; mais prendre garde que le mot *naturel* reçoit selon ces textes des acceptions sensiblement changeantes.

4. *Eth. Nic.*, I 13, 1118 b 8-27 ; S. Thomas, l. 20. A la vérité, sous le nom de concupiscences propres, Aristote et saint Thomas comprennent toute détermination individuelle des concupiscences communes, en notant seulement que la complexion de l'individu n'est pas étrangère à cette détermination. S. Thomas force le sens original quand il identifie les concupiscences propres de III Eth. Nic. avec les concupiscences *animales*, *Sum. Theol.*, I a II ae, q. 30, a. 3, in fine corp.

Elles concernent par excellence les choses de la bouche et les choses de la chair ; elles concernent même ce qui convient à tous les sens extérieurs. Nous pouvons ajouter qu'elles concernent le bien particulier de l'individu et non seulement ce qui convient à ses sens. Car nous percevons, dans les objets offerts à nos sens, une raison d'utile ou de nuisible : c'est l'une des fonctions de la cogitative humaine, correspondant de l'estimative animale ; or, il y a des choses naturellement utiles et des choses naturellement nuisibles. Soit un breuvage doré et parfumé, délice pour les sens, mais dont on soupçonne qu'il est un poison : on ne peut se retenir d'éprouver de l'horreur pour cet objet, que l'on ne peut s'empêcher d'apprécier comme nuisible.

On amoindrirait considérablement cette doctrine des concupiscences naturelles si on en limitait la portée aux seuls mouvements de concupiscence. Toutes les passions du concupiscible y sont intéressées ; partant, toutes les passions de l'irascible. Il n'est aucun de ces mouvements de l'appétit, décrits en la psychologie thomiste des passions, que ne puisse provoquer, selon les circonstances, quelqu'un des objets de concupiscence naturelle. Professer qu'il y a des concupiscences naturelles, c'est admettre, à l'endroit des objets convoités, le déchaînement naturel de n'importe quelle passion.

Or, une fois établie la notion de passions naturelles, il faut convenir que ces passions sont en rapport avec un principe irréductible à la raison. L'appétit sensible fût-il le plus entièrement docile à la raison et le plus parfaitement pénétré de vertu, dès là que certains de ses mouvements sont inspirés par la nature, on ne pourra répondre de leur rectitude. Rien ne garantit que la nature corporelle et la raison soient toujours accordées l'une à l'autre. Si déréglés qu'ils soient, ces mouvements ne seront point des péchés. Il reste néanmoins que la vertu peut diminuer la fréquence et la véhémence même des mouvements naturels ; et qu'au-delà des limites de la vertu, la raison demeure capable de prévenir des mouvements contre lesquels la vertu même laisse l'homme sans garantie [1] : et c'est pourquoi il y a lieu d'opérer un discernement du naturel et du volontaire jusque dans le jeu des passions naturelles — encore qu'il soit malaisé, voire impossible, de démêler en nous les premiers mouvements sensibles invinciblement réfractaires à la raison d'avec ceux que la raison était capable de s'assujettir. Mais il demeure incontestable que la nature corporelle échappe pour une part à

1. Voir sur ce point *In epist. ad Gal.*, c. 5, l. 4.

la raison : nous ne décèlerons jamais tous les secrets ni toutes les ressources de ce principe de nos passions [1].

Partant, et attendu que toutes les appréhensions sensibles ne sont pas non plus, comme nous l'avons dit d'abord, dépendantes de la raison, il y a des mouvements de sensualité privés de toute qualité morale ; des mouvements déréglés, qui ne sauraient être des péchés. Nous pouvons ajouter que, chez l'homme vertueux, il y a plus de chances en faveur du caractère naturel des premiers mouvements : mais la garantie n'est pas absolue.

En définissant les limites de l'autorité de la raison sur l'appétit sensible, nous avons déterminé du même coup quels sont les mouvements qui, de droit, relèvent de la raison, et dont le dérèglement, dès lors, ne peut pas ne pas avoir raison de péché.

Telles sont toutes les passions déréglées consécutives à une appréhension qu'il était au pouvoir de la raison de prévenir. Il se peut néanmoins que la raison, sur des considérations légitimes, ait toléré cette appréhension : en ce cas, le premier mouvement, s'il est naturellement consécutif à cette appréhension, n'est pas un péché. Mais dans le cas même d'appréhension imprévisible ou légitime, sont péchés de sensualité les mouvements déréglés des passions naturelles, dans cette mesure toutefois où la raison, soit en modifiant vertueusement les dispositions de l'appétit, soit en exerçant une surveillance particulière, pouvait les prévenir [2].

Sont aussi péchés de sensualité les premiers mouvements déréglés des passions non-naturelles. La doctrine des passions non-naturelles est complémentaire de la doctrine des passions naturelles que nous rappelions tout à l'heure. Selon Aristote et saint Thomas, il est non seulement des passions consécutives à la disposition corporelle,

1. Contre cette appréciation, on alléguerait peut-être le cas du Christ et de la Sainte Vierge, dont la sensibilité avait certainement ses attaches naturelles, et chez qui il ne s'est jamais rencontré aucun premier mouvement déréglé ; d'où l'on serait enclin à penser que tout premier mouvement déréglé, fût-il d'origine naturelle, est un péché. Il nous paraît plus conforme à la doctrine générale de saint Thomas de penser que le Christ et la Sainte Vierge ont été préservés non seulement des premiers mouvements qui sont chez nous des péchés, mais aussi de ceux qui n'ont qu'un caractère pénal, étant une suite du péché originel. Il y a lieu de penser que la privation du *fomes*, telle que l'entend saint Thomas, comporte l'harmonieuse soumission de la nature corporelle elle-même à la raison, en sorte que l'activité organique ne puisse jamais déterminer des mouvements d'appétit inacceptables à la raison. Cette pensée rencontre la notion même de la justice originelle — dont le Christ et la Sainte Vierge avaient le bénéfice.

2. En ces appréciations, nous accusons un léger dissentiment d'avec l'opinion du P. Lumbreras (*art. cit.*, p. 239) qui applique ici, purement et simplement, les règles du volontaire indirect. Mais ces règles ne joueraient que si, l'appréhension une fois admise ou, plus généralement, l'occasion une fois acceptée, il ne restait plus aucun pouvoir de la raison sur les premiers mouvements. Les exemples que propose l'auteur s'accommodent au mieux de notre correction.

mais aussi des passions consécutives à une délibération raisonnable. La raison crée en nous par son estimation une disposition grâce à quoi les objets sont appréhendés comme convenables ou non ; à l'instar de la nature, la raison dispose l'appétit. Comme la disposition naturelle, cette disposition délibérée concerne aussi bien le bon que l'utile, — ce qui est bon aux sens, ce qui est utile à l'individu. Néanmoins, quant au « bon », il ne lui revient que de déterminer les dispositions fondamentales déjà fournies par la nature ; tandis que, dans l'ordre de l'utile, cette disposition peut concerner un objet entièrement nouveau et que la nature n'avait pas proposé. Comme la disposition naturelle, la disposition délibérée est principe aussi bien des passions irascibles que des passions concupiscibles. Le dérèglement de telles passions peut tenir soit à l'objet lui-même qui est déraisonnable : et dans ce cas, il n'est aucun mouvement de la sensibilité qui ne soit un péché ; soit, à propos même d'un objet bon, à quelque circonstance défectueuse de quantité, de temps etc. : et dans ce cas, le mouvement est un péché, pour autant que la rectitude de ces circonstances relevait de l'autorité raisonnable [1].

Les déterminations qui précèdent intéressent le cas où l'homme est en possession de sa raison. S'il advenait que celle-ci lui échappât, le débat est réglé d'avance : aucun mouvement de sensualité ne saurait alors avoir raison de péché, puisque l'appétit sensible serait restitué à sa nature propre et ne participerait plus de la raison. Le cas s'en rencontre chez les déments, voire chez tout homme endormi [2].

***

Il ne semble pas que la doctrine thomiste du péché de sensualité, qui exprime au demeurant une opinion théologique des plus accréditées au moyen-âge, doive susciter aucune défiance. Elle fait la juste part aux nécessités de l'appétit sensible. Par ailleurs, elle

1. Le premier mouvement des époux n'est point davantage un péché que l'acte conjugal lui-même : l'objet en étant bon, ce mouvement ne souffre d'aucun désordre. *Supplementum*, q. 41, a. 4, ad 5^{m} (= *IV Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4, ad 5^{m}) : « *Primus motus, secundum quod dicitur peccatum veniale, est motus appetitus in aliquod inordinatum delectabile. Quod non est in actu matrimoniali* ». Cependant, l'on sait que les relations conjugales pratiquées par seule concupiscence, quoique dans les limites du mariage, sont péché véniel; le premier mouvement ordonné à de telles relations est lui-même répréhensible. Pour en ôter toute culpabilité, il suffira que les époux tournent leur concupiscence aux fins qui la justifient : *De Veritate*, q. 25, a. 5, ad 7^{m} : « *Cum aliquis accedit ad uxorem suam ex concupiscentia, dummodo non excedit limites matrimonii, est peccatum veniale ; unde patet quod ipse motus concupiscentiae in conjugato judicium rationis praeveniens peccatum veniale est. Sed quando per rationem determinatur quod est licitum concupisci, tametsi sensualitas in id feratur, nullum erit peccatum* ».

2. Sur ce point : *Sum Theol.*, II^{a} II^{ae}, q. 148., a. 1, ad 3^{m}.

représente un surcroît de discernement en l'analyse de l'acte humain, lequel se vérifie, quoique imparfaitement, jusque dans ces régions de la psychologie où l'on ne voit communément que des énergies brutales. Or, par une compensation logique à la fois et consolante, cette même analyse que nous venons d'exploiter, si l'on peut dire, en faveur du péché, ne manque pas de valoir également pour la vertu. Car nous confessons non seulement que la nature se produit en bons mouvements — ceux que l'on nomme des commencements de vertus, mais qui demeurent privés de caractère moral — mais encore que la vertu, œuvre de la raison dans l'appétit sensible, inspire elle-même des premiers mouvements de valeur raisonnable. Il se trouve que l'homme vertueux, en ses mouvements sensibles les plus spontanés et les plus agréables, atteste une dignité morale et exerce une activité méritoire. L'autorité de la raison sur l'appétit sensible ne tourne pas moins à l'accroissement du bien qu'à l'extension du mal. Si néanmoins l'on se plaignait encore de la dure nécessité que nous avons accusée, il resterait que nous repassions en notre esprit la vérité de notre condition de fils d'Adam.Mais cette doctrine ne peut nous affliger véritablement : *levissimum peccatum !* Le péché de sensualité est de ceux-là que la ferveur de l'âme juste ôte plus facilement encore que ne les a tolérés la faiblesse de la chair.

Le Saulchoir. Th. DEMAN, O. P.

" REFLEXIO "

ÉTUDE SUR LES OPÉRATIONS RÉFLEXIVES

DANS LA

PSYCHOLOGIE DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Un examen même superficiel des textes principaux où saint Thomas emploie le terme *reflexio* montre qu'ils se rapportent à des problèmes du plus haut intérêt : connaissance des singuliers, connaissance de l'acte intellectuel, fondement de la logique, connaissance de l'âme par elle-même, liberté, immatérialité de l'âme...

Il nous a semblé que l'étude de ces textes valait d'être entreprise, en raison même de leur rayonnement philosophique. La méthode à employer, la plus simple et la plus sûre, paraît de recueillir les passages où se trouve le terme *reflexio*, et ceux qui sans le contenir expressément se réfèrent de toute évidence au même cycle d'idées que les premiers.

Une difficulté se présente d'abord : comment ordonner les textes ? Malgré les travaux déjà nombreux sur la chronologie des œuvres de saint Thomas, il reste encore trop de points obscurs pour qu'on puisse établir une disposition absolument certaine. Il fallait cependant se décider à adopter un ordre. Après une méditation des textes, il nous est apparu que l'ordre dans lequel furent écrites les œuvres dont la date de composition est suffisamment sûre n'importait pas beaucoup pour l'intelligence de la pensée du Maître. Du commentaire sur les Sentences au Commentaire sur le *Liber de Causis* nous avons atteint un même fonds doctrinal, exprimé avec des nuances différentes, il est vrai, mais dont les variations paraissaient procéder plutôt de la destination spéciale de l'œuvre que d'une réelle évolution.

En conséquence, nous avons groupé les écrits de façon générale selon leur caractère, avec quelques exceptions dont le motif sera immédiatement compris. En tête, quelques œuvres notoirement

primitives : Commentaires sur les Noms Divins, sur le De Trinitate de Boèce, sur les Sentences de Pierre Lombard. Puis le groupe des Questions Disputées : *De Veritate, de Spiritualibus Creaturis, de Anima, de Potentia.* Ensuite les deux « Sommes » : le *Contra gentiles* et la Somme Théologique. Viennent alors les Commentaires sur les ouvrages d'Aristote : sur le traité de l'Ame, la Métaphysique, l'Éthique, les Seconds Analytiques, la Physique, le traité du Ciel, les Météores. Quelques textes de l'opuscule *De Unitate Intellectus,* et du *Compendium Theologiae.* Enfin deux passages du Commentaire sur le *Liber de Causis.*

Nous avons bien conscience de l'arbitraire d'une telle disposition. Mais nous n'avons pas voulu entrer dans les discussions chronologiques, et il valait mieux le manifester clairement. Plus importante d'ailleurs pour le sujet est une lecture du texte dans le contexte doctrinal dont il est extrait. Cela seul fait bien comprendre pourquoi l'idée qui recevait dans une œuvre antérieure un long développement est ensuite notée d'une manière schématique ; ou, inversement, pourquoi une doctrine brièvement notée reçoit plus tard d'importants commentaires. Un bon exemple du premier cas sera celui de la connaissance de l'âme par elle-même, si l'on compare la longue rédaction du *De Veritate,* X, 8 et la rédaction abrégée de la Somme Théologique, 87, 1. Un exemple du second sera la théorie du « reditus super essentiam », ordinairement traitée par allusions dans les passages nombreux où elle est mentionnée, puis abondamment développée lorsque saint Thomas est en possession du traité de Proclus pour commenter le « Liber de Causis ».

Une autre difficulté naissait des éditions des œuvres à utiliser. Pour une étude définitive, il faudrait certes que toutes les éditions fussent critiques. Nous avons suivi l'édition dite de Parme, quand l'ouvrage ne se trouvait pas dans l'édition léonienne. En fait, nous n'avons pas été arrêtés par des leçons d'interprétation malaisée ; et une revision du texte ne semble pas de nature à modifier sensiblement l'ensemble doctrinal.

Ayant classé nos textes, nous avons examiné chacun d'eux, en recherchant si une première expression de la pensée était reprise ailleurs sous une même forme ou sous une forme différente. Faute de quoi nous avons conclu à un sens spécial de l'opération réflexive. Dans les cas où la même pensée s'affirmait, avec ou sans nuances, en une pluralité de textes, nous avons tenté de les expliquer l'un par l'autre, sans cependant oublier le contexte.

Nous espérons, de la sorte, avoir évité tout a priori, et avoir re-

joint cet habitus spirituel qui vivait dans l'esprit du Maître, et qui, à le bien prendre, est la seule réalité qu'il faille chercher, par-delà les expressions, variables à cause des circonstances.

Le problème des sources s'est posé de lui-même : les références données par saint Thomas à quelques-uns des inspirateurs principaux de sa pensée ont été suffisantes pour guider notre esprit vers les origines de sa doctrine. Nous n'avons d'ailleurs tenu compte que de celles qu'il indiquait explicitement, pour être plus sûr de le suivre. L'on remarquera que nous n'avons pas demandé à ses commentateurs de nous expliquer ce qu'il a voulu dire. Il nous a semblé que la méthode génétique était plus féconde. C'est à juger d'après les résultats.

TEXTES

1. — *Comm. in lib. de Div. Nomin., c. IV, lect. 7.*

Hoc est ergo quod dicit quod motus circularis animae est secundum quod ab exterioribus intrat ad seipsam, et ibi uniformiter convolvitur, sicut in quodam circulo, secundum suas intellectuales virtutes : quae quidem convolutio animae dirigitur ut non erret. Manifestum est enim quod anima discurrendo de uno ad aliud sicut, de effectu in causam vel de uno simili ad aliud, vel de contrario in contrarium, ratiocinatur multipliciter. Sed omnis ista ratiocinatio dijudicatur per resolutionem in prima principia, in quibus non contingit errare, ex quibus anima contra errorem defenditur, quia ista prima principia simplici intellectu absque discursu cognoscuntur ; et ideo rerum consideratio propter sui uniformitatem circularis convolutio nominatur. Per hanc ergo convolutionem, primo congregatur ad seipsam, considerans id quo in natura sua habet ut cognoscat.

2. — *Comm. in lib. Boetii de Trinitate, q. 1, a. 2.*

Quia ad [Dei] essentiam videndam [mens humana] penetrare non sufficit, dicitur in seipsum quodammodo ab excellenti lumine reflecti ; et hoc est quod dicitur super illud Genes. XXXII, 30 : Vidi Dominum facie ad faciem, in glossa Gregorii : Visus animae, cum in Deum intenditur, immensitatis coruscatione reverberatur.

3. — *Comm. in lib. Boetii de Trinitate, q. 5, a. 2, ad 4^{um}.*

Scientia est de aliquo dupliciter. Uno modo, primo et simpliciter, et sic scientia est de universalibus rationibus super quas fundatur. Alio modo est de aliquibus secundario, et quasi per reflexionem quamdam ; et sic de rebus illis est quarum sunt illae rationes, inquantum rationes illas applicat ad res etiam particulares quarum sunt, adminiculo inferiorum virium. Ratione enim universali utitur sciens et ut re scita, et ut medio sciendi. Per universalem enim hominis rationem possum judicare de

hoc vel de illo. Rationes autem universales rerum sunt omnes immobiles ; et ideo quantum ad hoc omnis scientia de necessariis est : sed rerum quarum sunt illae rationes, quaedam sunt necessariae et immobiles, quaedam contingentes et mobiles ; et quantum ad hoc de rebus contingentibus et mobilibus dicuntur esse scientiae.

4. — *I Sent., d. I, q. 2, a. 1, ad 2^um.*

Objectum operationis terminat et perficit ipsam et est finis ejus. Unde impossibile est operationem habere rationem finis ultimi : sed quia objectum non consequimur nisi per operationem, ideo est idem appetitus operationis et objecti. Unde si aliquo modo ipsa fruitione fruimur, hoc erit in quantum fruitio nos Deo conjungit ; et eadem fruitione fruemur fine et operatione cujus objectum est finis ultimus : sicut eadem operatione intelligo intelligibile, et intelligo me intelligere.

5. — *I Sent., d. X, q. 1, a. 5, ad 2^um.*

Sicut est in inferioribus, quod non alio actu potentia fertur in objectum et in actum suum, eodem enim actu intellectus intelligit se et intelligit se intelligere ; ita etiam cum Spiritus Sanctus procedat ut amor quo Pater amat Filium, non oportet quod sit alius amor quo amet illum amorem ; et praecipue cum ille amor non differat ab isto nisi secundum numerum, et non secundum rationem. Et talis diversitas in divinis non potest esse.

6. — *I Sent., d. XVII, a. 5.*

Aliquid est diligibile dupliciter. Vel sicut ratio dilectionis, vel sicut objectum. Sicut etiam color videtur ut objectum, et lumen ut ratio per quam color est visibilis in actu. Sicut autem eodem actu videtur color et lux, ita etiam eodem actu diligitur quod amatur ut objectum et ut ratio objecti ».

7. — *I Sent., d. XVII, a. 5, ad 3^um.*

In potentiis materialibus hoc contingit quod potentia non reflectitur super suum actum, propter hoc quod determinata est secundum compilationem organi. Visus enim particularis non potest cognoscere nisi illud cujus species spiritualiter in pupilla potest recipi ; et ideo visus non potest comprehendere suum actum. Si autem hoc esset necessarium in omnibus, quod actus cujuslibet potentiae non cognosceretur a propria potentia, sed a superiore, tunc oporteret vel quod in potentiis animae iretur in infinitum, vel remaneret aliquis actus animae imperceptibilis. Et ideo dicendum, quod potentiae immateriales reflectuntur super sua objecta ; quia intellectus intelligit se intelligere, et similiter voluntas vult se velle, et diligere. Cujus ratio ejus quia actus potentiae immaterialis non excluditur a ratione objecti. Objectum enim voluntatis est bonum ; et sub hac ratione diligit voluntas omne quod diligit ; et ideo potest diligere actum suum inquantum est bonus ;et similiter est ex parte intellectus. Et propter

hoc libro de causis, prop. 15, dicitur quod cujuscumque actio redit in essentiam agentis per quandam reflexionem, oportet essentiam ejus ad seipsam redire, id est in se subsistentem esse, non super aliud delatam, id est non dependentem a materia.

8. — *I Sent., d. XVII, a. 5, ad 4^um.*

Actus dilectionis, secundum quod tendit in alterum, constat quod differt numero ab actu dilectionis qui in alio diligitur, sive diligatur ut objectum, sive ut ratio diligendi. Sed quia etiam animam suam potest aliquis ex caritate diligere, potest etiam ex caritate actum suae caritatis diligere. Et tunc distinguendum est : quia vel dilectio fertur in actum dilectionis proprium, sicut in rationem dilectionis tantum. Et sic constat quod eodem actu numero diligitur diligens et actus ejus, et sic idem actus diligitur per actum qui est ipse... Vel diligitur ut objectum dilectionis, et sic est alius actus dilectionis numero, qui diligitur et quo diligitur. Sicut patet planius in actu intellectus. Cum enim actus distinguantur per objecta, oportet dicere diversos actus qui terminantur ad objecta diversa. Unde sicut sunt diversi actus in numero quo intelligit equum et quo intelligit actum illius sub ratione actus. Nec est inconveniens quod in actibus animae eatur in infinitum in potentia, dummodo actus non sint infiniti in actu. Unde etiam Avicenna (3 *Metaph.*, cap. 10) concedit non esse impossibile quin relationes consequentes actum animae, multiplicantur in infinitum.

9. — *Avicenna, Metaph., III, c. 10, de Ad aliquid.*

Quod autem diligenter considerandum est de hoc : hoc est scil. ut cognoscamus si relatio in se habet esse in singularibus, vel est aliquid quod non formatur nisi in intellectu. Et erit tunc sicut multae dispositiones quae comitantur res cum intelliguntur : non habent esse nisi postquam habentur in intellectu. Cum enim res intelliguntur, advenit eis in intellectibus aliquid quod non erat eis extra : fiunt enim universale et essentiale et accidentale, et fiunt genus et differentia, et fiunt praedicatum et subjectum, et alia hujusmodi ». (AVICENNAE *opera in lucem redacta ac nuper per canonicos emendata*, Venetiis, 1508, fol. 83 v).

10. — *Avicenna, Metaph., V, c. 2.*

Qualiter meturis comitatur universalitas, etc. Sed quia in virtute animae est ut intelligat, et ut intelligat se intelligere, et ut componat relationes cum relationibus, et ut uni rei attribuat diversas dispositiones comparationum usque ad infinitum in potentia, oportet tunc ut haec forma intelligibilis, et quae succedunt sibi aliae post alias, non cessent et sequatur hoc ire in infinitum, sed in potentia, non in effectu (*fol.* 87 v).

[Il y a bien dans le chapitre de la Relation (*Metaph.*, III, 10), des considérations voisines. Elles appartiennent au même fonds de pensée, mais ne désignent pas expressément la réflexion, comme le texte ci-dessus. Elles admettent des relations idéales, mais si elles parlent de l'infini, c'est pour nier que la relation soit relation par une relation, etc. Le mouvement des idées est donc assez différent. « Hae enim sunt relationes multae quae

comitantur aliquas essentias per se, non per aliam relationem accidentem : sicut contingit hanc relationem consequentem relationem paternitatis, et sicut contingit relationem sequentem dispositionem scientiae : quod non sequitur ipsas res per aliam relationem, sed sequitur ens per se, quamvis intellectus fortasse inveniat has relationes, etc (*fol*, 83 v)].

11. — *II Sent., d. XIX, q. 1, a. 1.*

Tertio, quia intellectus intelligit se, quod non contingit in aliqua virtute, cujus operatio sit per organum corporale ; cujus ratio est, quia secundum Avicennam (*De Anima*, part. 2, cap. 2), cujuslibet virtutis operantis per organum corporale, oportet ut organum sit medium inter ipsam et objectum ejus. Visus enim nihil cognoscit, nisi illud cujus species potest fieri in pupilla. Unde cum non sit possibile, ut organum corporale cadat medium inter virtutem aliquam et ipsam essentiam virtutis, non erit possibile, ut aliqua virtus operans mediante organo corporali, cognoscat seipsam. Et haec probatio tangitur in Libro de Causis, in illa propositione 15 : Omnis sciens qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. Et dicitur redire complete ad essentiam, ut ibi Commentator exponit, cujus essentia est fixa stans, non super aliud delata. Ex quibus omnibus patet, quod anima intellectiva habet esse absolutum, non dependens ad corpus. Unde corrupto corpore, non corrumpitur ».

12. — *Avicenna, De Anima (vel VI Natural.), P. 5, c. 2.*

Dicemus ergo quod virtus intellectiva si intelligeret instrumento corporali, oporteret ut non intelligeret seipsam, ut non intelligeret instrumentum suum, neque intelligeret se intelligere. Inter ipsam enim et intelligentiam suam non est instrumentum, nec inter ipsam et id quod intelligit est instrumentum ; sed intelligit seipsam, et id quod intelligit, et instrumentum quod adscribitur ei, et intelligit se intelligere ; ergo intelligit per seipsam, non per instrumentum... Impossibile est ut quicquid apprehendit per instrumentum, apprehendat instrumentum suum quod apprehendit. Item sensus non sentit nisi aliquod extrinsecum, neque sentit seipsum, neque instrumentum suum, nisi quod sentiat. (ed. citat., fol. 23 v).

13. — *III Sent., d. XXIII, q. 1, a. 2.*

Tertio modo cognoscit [intellectus noster] aliquid in seipso esse ex inclinatione quam habet ad aliquos actus ; quidem inclinationem cognoscit ex hoc, quod super actus suos reflectitur, dum cognoscit se operari... Cognoscit se habere habitum, inquantum percipit inclinationem sui ad actum, secundum quam se habet aliqualiter ad actum illum. Et hoc quidem homo cognoscit per modum reflexionis, inquantum scil. cognoscit se operari quae operatur ».

14. — *III Sent., d. XXIII, q. 1, a. 2, ad 3um.*

Animam reflecti per cognitionem supra seipsam, vel supra ea quae ipsius

sunt, contingit dupliciter. *Uno modo*, secundum quod potentia cognoscitiva cognoscit naturam sui, vel eorum quae in ipsa sunt : et hoc est tantum intellectus cujus est quidditates rerum cognoscere. Intellectus autem, ut dicitur in III de Anima, sicut alia, cognoscit seipsum, quia per speciem non quidem sui, sed objecti, quae est forma ejus, ex qua cognoscit actus sui naturam, et ex natura actus naturam potentiae cognoscentis, et ex natura potentiae naturam essentiae, et per consequens aliarum potentiarum, non quod habent de omnibus his diversas similitudines, sed quia in objecto suo non solum cognoscit rationem veri, secundum quam est ejus objectum, sed omnem rationem quae est in eo, unde et rationem boni : et ideo consequenter per illam eamdem speciem cognoscit actum voluntatis, et naturam voluntatis, et similiter etiam alias potentias animae et actus earum ».

15. — *III Sent., d. XXIII, q. 1, a. 2, ad 3^um.*

Alio modo, anima reflectitur super actus suos cognoscendo illos actus, esse : hoc autem non potest esse ita quod aliqua potentia utens organo corporali reflectatur supra proprium actum, quia oporteret quod instrumentum quo cognoscit se caderet medium inter ipsam potentiam et instrumentum quo primo [1] cognoscebat. Sed una potentia utens organo corporali potest cognoscere actum alterius potentiae, inquantum impressio inferioris potentiae redundat in superiorem, sicut sensu communi cognoscimus visum videre. Intellectus autem cum sit potentia non utens organo corporali, potest cognoscere actum suum, secundum quod patitur quodammodo ab objecto, et informatur per speciem objecti. Sed actum voluntatis percipit per redundantiam motus voluntatis in intellectu, ex hoc quod colligantur in una essentia animae, et secundum quod voluntas quodammodo movet intellectum, dum intelligo quia volo ; et intellectus voluntatem, dum volo aliquid quia intelligo illud esse bonum. Et ita in hoc quod cognoscit intellectus actum voluntatis, potest cognoscere habitum in voluntate existentem.

16. — *De Ver., q. 1, a. 9.*

Veritas est in intellectu et in sensu, licet non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum ; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod judicium intellectus est de re secundum quod est ; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem. Quod quidem cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi quod est ipse intellectus, in cujus natura est ut rebus conformetur ; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur.

17. — *De Ver., q. 1, a. 9.*

Sed veritas est in sensu sicut consequens actum ejus ; dum scil. judicium

1. Al. : *proprio.*

sensus est de re secundum quod est ; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu : si enim sensus vere judicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem qua vere judicat. Quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem ejus ad res, et ita nec veritatem ejus. Cujus est ratio, quia illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa. In hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt ; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, jam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias, unde dicitur in lib. de Causis (prop. 15), quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. Sensus autem qui inter ceteros est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire ; non tamen completur ejus reditio quia sensus non cognoscit essentiam suam. Cujus hanc rationem Avicenna assignat, quia sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale. Non est autem possibile ut organum medium cadat inter potentiam sensitivam et seipsum. Sed potentiae insensibiles nullo modo redeunt supra seipsas, quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere.

18. — *De Ver., q. 2, a. 6.*

Intellectus noster non directe ex specie quam suscipit, fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem cujus est phantasma ; sed tamen per quamdam reflexionem redit etiam in cognitione ipsius phantasmatis, dum considerat naturam actus sui, et speciem per quam intuetur, et ejus a quo speciem abstrahit, scil. phantasmatis : sicut per similitudinem quae est in visu a speculo accepta, directe fertur visus in cognitionem rei speculatae ; sed per quamdam reversionem fertur per eamdem in ipsam similitudinem quae est in speculo. Inquantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma a quo speciem abstrahit, quod est similitudo particularis, habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem.

19. — *De Ver., q. 2, a. 6, ad 3^{um}.*

Homo cognoscit singularia per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare universalem cognitionem quae est in intellectu ad particulare. Non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque.

20. — *De Ver., q. 2, a. 6, obj. 3.*

Sed dicendum quod intellectus noster singularia cognoscit inquantum applicat formam universalem ad aliquod particulare. — Sed contra, intellectus noster non potest applicare unum ad aliud nisi utrumque praecognoscat. Ergo cognitio universalis et singularis praecedit applicationem

universalis ad singulare. Non ergo applicatio praedicta potest esse causa quare intellectus noster singulare cognoscat.

21. — *De Ver., q. 10, a. 5.*

Mens nostra singulare directe cognoscere non potest ; sed directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas... Sed tamen mens per accidens singularibus se immiscet, inquantum continuatur viribus sensitivis quae circa particularia versantur. Quae quidem continuatio est dupliciter. Uno modo, inquantum motus sensitivae partis terminatur ad mentem sicut accidit in motu qui est a rebus ad animam ; et sic mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scil. mens cognoscendo objectum suum quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quae est actus sui principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta, et sic aliquam cognitionem de singulari accipit. (Le second mode est celui du mouvement de l'esprit aux choses, dans l'action. On n'y parle que de la « mineure particulière », objet direct de la cogitative).

22. — *De Ver., q, 10 a. 5, ad 3um.*

Secundum hoc intellectus potest de singulari et universali propositionem componere quod singulare per reflexionem quamdam cognoscit.

23. — *De Ver., q, 10, a. 8.*

[Duplex cognitio animae, sec. August. de Trinit., IX, 6] Una quidem, qua uniuscujusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium ; et alia qua cognoscitur anima quantum ad id quod omnibus animabus est commune. Illa enim cognitio quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae natura ; cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo ; unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam ; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima, et quae sunt per se accidentia ejus... Quantum igitur ad actualem cognitionem qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia hujusmodi vitae opera exercere. Unde dicit Philosophus in IX Ethic : Sentimus autem quoniam sentimus ; et intelligimus quoniam intelligimus ; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus. Nullus autem percipit se intelligere, nisi ex hoc quod aliquid intelligit quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere, et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit vel sentit.

24. — *De Ver., q. 10, a. 8. obj. 9.*

Si mens seipsam per essentiam suam videt, erit idem quod cognoscitur et per quod cognoscitur. Ergo sequitur idem inconveniens, ut aliquid sit prius et notius seipso.

Ibid., ad 9um.

...Alio modo dicitur aliquid cognosci sicut in quo cognoscitur, et sic non oportet ut id quo cognoscitur alia cognitione cognoscatur quam id quod cognoscitur eo. Unde sic nihil prohibet quinali quid cognoscatur seipso, sicut Deus seipso seipsum cognoscit ; et sic anima seipsam quodammodo cognoscit per essentiam suam.

25. — *De Ver., q. 10, a. 8, ad 16um.*

Cum mens intelligit seipsam, ipsa mens non est forma mentis, quia nihil est forma sui ipsius ; sed se habet per modum formae, inquantum ad se sua actio terminatur qua seipsam cognoscit». (Devons-nous rapprocher de cela Avicenne, De Anima. P. 5, c. 6, fol. 25 v. : « Dicemus quod anima intelligit eo quod apprehendit in seipsa formam intellectorum nudorum a materia ; sed hoc quod forma est nuda, aut ideo est quia intellectus eam denudat, aut quod forma in seipsa nuda est a materia ; et non est opus animae denudare eam. Anima autem intelligit seipsam ; et hoc quod intelligit seipsam, facit eam intelligere se esse : et intelligentem et rem intellectam et intellectum. In eo vero quod intelligit ceteras formas, non facit ita »).

26. — *De Ver., q. 10, a. 8, sq.*

Sed si loquimur de cognitione animae, cum mens humana speciali aut generali cognitione definitur, etc.

27. — *De Ver., q. 10, a. 8, ad 10um.*

Obj.... Videtur quod anima, a se ipsa egrediens intelligendo per res exteriores, ad sui ipsius cognitionem redeat ; et sic non intelligit se per essentiam suam. — *Resp....* Haec autem circulatio attenditur in hoc quod ratio ex principiis secundum viam inveniendi in conclusiones pervenit, et conclusiones inventas in principia resolvendo examinat secundum viam judicandi...

28. — *De Ver. q. 10, a. 9.*

...Cujuslibet potentiae animae virtus est determinata ad objectum suum ; unde et ejus actio primo et principaliter in objectum tendit. In ea vero quibus in objectum tendit non potest, nisi per quamdam reditionem, sicut videmus quod visus primo dirigitur in colorem ; sed in actum visionis suae non dirigitur nisi per quamdam reditionem, dum videndo colorem videt se videre. Sed ista reditio incomplete quidem est in sensu, complete autem in intellectu, qui reditione completa redit ad cognoscendum essentiam suam. Intellectus autem noster in statu viae hoc modo comparatur ad phantasmata sicut visus ad colores, ut dicitur in III de Anima : non quidem ut cognoscat ipsa phantasmata ut visus cognoscit colores, sed ut cognoscat ea quorum sunt phantasmata. Unde actio intellectus nostri primo tendit in ea quae per phantasmata apprehenduntur, et deinde redit

ad actum suum cognoscendum ; et ulterius in species et habitus et potentias et essentiam ipsius mentis. Non enim comparantur ad intellectum ut objecta prima, sed ut ea quibus in objectum feratur.

29. — *De Ver., q. 10, a. 9, ad 10um.*

Intellectus cognoscit speciem intelligibilem non per essentiam suam, neque per aliquam speciem, sed cognoscendo objectum cujus est species per quamdam reflexionem.

30. — *De Ver., q. 10, a. 9, ad 3um (in contrarium).*

Nec ist e duae partes, scil. intellectus et affectus, sunt cogitandae in anima ut situaliter distinctae, sicut visus et auditus, qui sunt actus organorum, et ideo illud quod est in affectu, est etiam praesens animae intelligenti. Unde anima per intellectum non solum redit ad cognoscendum actum intellectus, sed etiam actum affectus ; sicut etiam per affectum redit ad appetendum et diligendum non solum actum affectus, sed etiam actum intellectus.

31. — *De Ver., q. 22, a. 12.*

Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur supra seipsas. Unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se, et unum super alterum, et super essentiam animae, et super omnes ejus vires. Intellectus enim intelligit se et voluntatem et essentiam animae et omnes animae vires, et similiter voluntas vult se velle, et intellectum intelligere et vult essentiam animae et sic de aliis. Cum autem aliqua potentia super aliam fertur, comparatur ad eam secundum suam proprietatem : sicut cum intellectus intelligit voluntatem velle, accipit in seipso rationem volendi ; unde et ipsa voluntas, cum fertur super potentias animae, fertur in eas ut in res quasdam quibus convenit motus et operatio, et inclinat unamquamque in propriam operationem.

32. — *De Ver., q. 22, a. 12, ad 1um.*

Cum in reflexione sit quaedam similitudo motus circularis, in quo est ultimum motus quod primo erat principium, oportet sic dicere in reflexione, ut illud quod primo erat prius, secundo fiat posterius ; et ideo quamvis intellectus sit prior voluntate simpliciter, tamen per reflexionem efficitur voluntate posterior ; et sic voluntas intellectum movere potest.

33. — *De Spirit. Creat., a. 9, ad 6um.*

...Utrique autem harum operationum [simplici apprehensioni et judicio] praeintelligitur species intelligibilis qua fit intellectus possibilis in actu : quia intellectus possibilis non operatur nisi secundum quod est in actu, sicut nec visus videt nisi per hoc quod est factus in actu per speciem visibilem. Unde species visibilis non se habet ut quod videtur, sed

ut quo videtur. Et simile est de intellectu possibili, nisi quod intellectus possibilis reflectitur supra seipsum et supra speciem suam, non autem visus.

34. — *De Anima (Q. Disp.), a. 2, ad 5um.*

...Universalia de quibus sunt scientiae, sunt quae cognoscuntur per species intelligibiles, non ipsae species intelligibiles ; de quibus planum est quod non sunt scientiae omnes, sed sola physica et metaphysica. Species enim intelligibilis est quo intellectus intelligit, non id quod intelligit, nisi per reflexionem, in quantum intelligit se intelligere id quo intelligit [1].

35. — *De Potentia (Q. Disp.), q. VII, a. 9.*

Prima intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi : hoc enim secundo intellectus intelligit inquantum reflectitur supra seipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit.

36. — *Contra Gent., II, 49.*

Quod substantia intellectualis non sit corpus. Nullius corporis actio reflectitur super agentem. Ostensum est enim (in VII Phys, et VIII) quod nullum corpus a seipso movetur nisi secundum partem, ita scil. quod una pars ejus sit movens, alia mota. Intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur ; intelligit enim seipsum, non solum secundum partem, sed secundum totum. Non est igitur corpus.

37. — *C. Gent., II, 75. (post medium).*

Licet autem dixerimus quod species intelligibilis in intellectu possibili recepta non sit quod intelligitur, sed quo intelligitur, non tamen removetur quin, per reflexionem quamdam, intellectus seipsum intelligat et suum intelligere et speciem qua intelligit. Suum autem intelligere intelligit dupliciter : uno modo in particulari ; intelligit enim se nunc intelligere ; alio modo, in universali, secundum quod ratiocinatur de ipsius actus natura. Unde et intellectum et speciem intelligibilem intelligit eodem modo dupliciter : et percipiendo se esse et habere speciem intelligibilem, quod est cognoscere in particulari ; et considerando suam et speciei intelligibilis naturam, quod est cognoscere in universali ; et secundum hoc de intellectu et intelligibili tractatur in scientiis.

38. — *C. Gent. III, 46. (Tout le chapitre, et spécialement :)*

Patet autem quod nec ipse Augustinus hoc voluit : dicit enim quod anima cum sui notitiam quaerit, « non velut absentem se quaerit cernere, sed praesentem se curat discernere ; non ut cognoscat se quasi non norit,

1. Al. : *id quod intelligitur.*

sed ut dignoscat ab eo quod alterum novit [1] ». Ex quo dat intelligere quod anima per se cognoscit seipsam quasi praesentem, non quasi ab aliis distinctam... Non igitur voluit Augustinus quod anima de se cognoscat quid est per seipsam. — Nec Aristoteles hoc voluit. Dicit enim (De Anima III, c. 4) quod intellectus possibilis intelligit se sicut alia ; intelligit enim se per speciem intelligibilem, qua fit actu in genere intelligibilium ; in se enim consideratus est solum in potentia ad esse intelligibile [2]... — Sic igitur, secundum intentionem Augustini, mens nostra per seipsam novit seipsam, inquantum de se cognoscit quod est : ex hoc enim ipso quod percipit se agere percipit se esse ; agit autem per seipsam unde per seipsam de se cognoscit quod est... — Sicut autem de anima scimus quia est per seipsam, inquantum ejus actus percipimus ; quid autem sit inquirimus ex actibus et objectis per principia scientiarum speculativarum : ita etiam de his quae sunt in anima nostra, scil. potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, in quantum actus percipimus ; quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus.

39. — *C. Gent., IV, 11.*

Quanto natura aliqua est altior, tanto id quod ex ea emanat magis est intimum... In quolibet tamen hujus emanationis processu, principium et terminus pertinent ad diversa ; non enim aliqua potentia sensitiva in seipsum reflectitur. Est ergo hic gradus vitae tanto altior quam vita plantarum quanto operatio hujus vitae magis in intimis continetur ; non tamen est omnino vita perfecta, cum emanatio semper fiat ex uno in alterum. Est igitur supremus et perfectus gradus vitae, qui est secundum intellectum : nam intellectus in seipsum reflectitur et seipsum intelligere potest...

...Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur ; unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectus.

40. — *Summ. Theol., Iª p., q. 14, a. 3, ad 1um.*

Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim inquantum perficit materiam dando ei esse, quodam modo supra ipsam effunditur ; inquantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit ; virtutes igitur cognoscitivae quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas ; sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur in Libro de Causis, quod sciens essentiam suam redit ad essentiam suam. Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi ipse est maxime rediens ad essentiam suam et cognoscens seipsum.

---

1. *De Trin.* X, c. 9.

2. Cf. Comment. in lib. *de Anima*, III, lect. IX.

41. — *Summ. Theol., Iª P., q. 14, a. 3, Ibid., ad 3um.*

Intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilem operationem, nisi inquantum perficitur per speciem intelligibilem alicujus. Et sic intelligit seipsum per speciem intelligibilem sicut et alia. Manifestum est autem quod ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere, et per actum cognoscit potentiam intellectivam.

42. — *Summ. Theol., Iª P., q. XVI, a. 4, ad 1um.*

Voluntas et intellectus mutuo se includunt, nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere.

43. — *Summ. Theol., Iª P., q. XXVIII, a. 4, ad 2um.*

In nobis relationes intelligibiles in infinitum multiplicantur : quia alio actu intelligit homo lapidem, et alio actu intelligit se intelligere lapidem, et alio etiam intelligit hoc intelligere ; et sic in infinitum multiplicantur actus intelligendi, et per consequens relationes intellectae. Sed hoc in Deo non habet locum ; quia uno actu tantum omnia intelligit.

44. — *Summ. Theol., Iª p., q. 79, a. 6, ad 2um.*

Hujusmodi intelligere [nunc, vel heri, vel cras,] quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus, ut supra de intellectu dictum est ; et ideo sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus ; ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus, vel in praeterito, vel in praesenti, vel in futuro existens.

45. — *Summ. Theol., Iª P., q. 82, a. 4, ad 1um.*

Si autem consideretur intellectus secundum communitatem sui objecti, et voluntas secundum quod est determinata potentia, sic iterum intellectus est altior et prior voluntate : quia sub ratione entis et veri quam apprehendit intellectus, continetur voluntas ipsa et actus ejus et objectum ipsius ; unde intellectus intelligit voluntatem et actum ejus et objectum ipsius, sicut et alia specialia intellecta, ut lapidem aut lignum, quae continentur sub communi ratione entis et veri. Si vero consideratur voluntas secundum communem rationem sui objecti, quod est bonum, intellectus autem, secundum quod est quaedam res et potentia specialis, sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse, et ipsum intelligere, et objectum ejus quod est verum ; quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere. Ex his ergo apparet ratio, quare hae potentiae suis actibus invicem se includunt ; quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere.

46. — *Summ. Theol., Iª P., q. 85, a. 2, c.*

Similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit : sed quia intellectus supra seipsum

reflectitur, secundum eamdem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur : sed id quod intelligitur primo est res, cujus species intelligibilis est similitudo.

47. — *Summ. Theol., Iª P., q. 86, a. 1, c.*

Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem et quasi per quamdam reflexionem potest cognoscere singulare ; quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in 3 de Anima ; sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata ; et hoc modo format hanc propositionem : Socrates est homo.

48. — *Summ. Theol., Iª P., q. 87, a. 1.*

...Non per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster. Et hoc dupliciter : uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo, in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod judicium et efficacia hujus cognitionis, per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est. Unde et Augustinus dicit in 9 de Trinit. : Intuemur inviolabilem veritatem ex qua perfecte, quantum possimus, definimus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat. Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percipit se ipsam : et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit ejus praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio... »

49. — *Summ. Theol., Iª P., q. 87, a. 1, ad 1um.*

Mens seipsam per seipsam novit ; quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licet per suum actum. Ipsa enim est quae cognoscitur ; quia ipsa seipsam amat...

50. — *Summ. Theol., Iª P., q. 87, a. 2.*

Prima cognitio habitus fit per ipsam praesentiam habitus, quia ex hoc ipso quod est praesens, actum causat in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio habitus fit per studiosam inquisitionem.

51. — *Summ. Theol., Iª P., q. 87, a. 3.*

...Id quod primo cognoscitur ab intellectu humano est hujusmodi objec-

tum ; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur objectum ; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus est perfectio ipsum intelligere. Et ideo Philosophus dicit quod objecta praecognoscuntur actibus, et actus potentiis.

52. — *Summ. Theol., Ia P., q. 87, a. 3, ad 1um.*

« Intellectus potest actum suum cognoscere, sed non primo ».

53. — *Summ. Theol., Ia P., q. 87, a. 3, ad 2um.*

Ipsum intelligere humanum non est actus, et perfectio naturae intellectae, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum intelligere ; sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione ; unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem, et sic deinde. Nec est inconveniens, intellectum esse infinitum in potentia.

54. — *Summ. Theol., Ia P., q. 87, a. 3, ad 3um.*

Sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile, quod aliquid materiale immutet seipsum, sed unum immutatur ab alio ; et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus noster non intelligit per materialem immutationem organi, et ideo non est simile.

55. — *Summ. Theol., Ia P., q. 87, a. 4.*

Inclinatio intelligibilis quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in primo principio et in proprio subjecto. Unde et Philosophus hoc modo loquendi utitur, in 3 de Anima, quod voluntas in ratione est. Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et inquantum aliquis percipit se velle, et inquantum aliquis cognoscit naturam hujus actus, et per consequens naturam ejus principii, quod est habitus vel potentia.

56. — *Summ. Theol., Ia P., q. 87, a. 4, ad 1um.*

Cum utrumque (scil. intellectus et voluntas) radicetur in una substantia animae, et unum sit quodammodo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate sit etiam quodammodo in intellectu.

57. — *Summ. Theol., 1a 2ae, q. 112, a. 5, ad 1um.*

Illa quae sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentali cognitione, in quantum homo experitur per actus principia intrinseca, sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitae.

58. — *Summ. Theol., 2a 2ae, q. 24, a. 2.*

Amor ex natura potentiae cujus est actus, habet quod possit supra seip-

sum reflecti ; quia enim objectum voluntatis est bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur, potest cadere sub actu voluntatis ; et quia ipsum velle est quoddam bonum, potest velle se velle : sicut et intellectus, cujus objectum est verum intelligit se intelligere, quia hoc etiam est quoddam verum. Sed amor etiam ex ratione propriae speciei habet quod supra se reflectatur ; quia est spontaneus motus amantis in amatum. Unde ex hoc ipsum quod amat aliquis, amat se amare.

59. — *Comm. de Anima, I, lect. 7. (Reportatio).*

In anima est considerare primo aspectum rectum, secundum quod aspicit directe ad suum objectum, et postea reditur in circulum, inquantum intellectus reflectit se supra seipsum.

60. — *Comm. de Anima, II, lect. 6.*

Sciendum est etiam quod intellectus noster possibilis est in potentia tantum in ordine intelligibilium : fit autem actu per formam a phantasmatibus abstractam. Nihil autem cognoscitur nisi secundum quod est actu : unde intellectus possibilis noster cognoscit seipsum per speciem intelligibilem, ut in 3º habetur, non autem intuendo essentiam suam directe. Et ideo oportet quod in cognitionem animae procedamus, ab his quae sunt magis extrinseca, a quibus abstrahuntur species intelligibiles, per quas intellectus intelligit seipsum, ut scil. per objecta cognoscamus actus, et per actus potentias, et per potentias essentiam animae. Si autem directe essentiam suam cognosceret anima per seipsam, esset contrarius ordo servandus in animae cognitione, quia quanto aliquid esset propinquius essentiae animae, tanto prius cognosceretur ab ea.

61. — *Comm. de Anima, III, lect. 8.*

Sed oportet quod alia potentia « discernat esse carni » i. e. quodquid est carnis. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo sic quod ipsa caro vel quidditas carnis cognoscantur omnino a potentiis abinvicem diversis : puta, quod potentia intellectiva cognoscatur quidditas carnis, potentia sensitiva cognoscatur caro. Et hoc contingit quando anima per se cognoscit singulare, et per se cognoscit naturam speciei. Alio modo contingit quod cognoscitur caro et quodquid est carnis, non quod sit alia et alia potentia, sed quia una et eadem potentia, alio et alio modo, cognoscit carnem et quodquid est ejus ; et illud oportet esse cum anima comparat universale ad singulare. Sicut enim supra dictum est, quod non possemus sentire differentiam dulcis et albi, nisi esset una potentia sensitiva communis quae cognosceret utrumque, ita etiam non possemus cognoscere comparationem universalis ad particulare, nisi esset una potentia quae cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo. Cognoscit enim naturam speciei, sive quodquid est, directe extendendo seipsum, ipsum autem singulare, per quamdam reflexionem, inquantum redit super phantasmata, a quibus species intelligibiles abstrahuntur. Et hoc est quod dicit, quia sensitivo cognoscit carnem « alio» id est : alia potentia, « discernit esse carni » id est : quodquid est carnis, « aut

separata » puta cum caro cognoscitur sensu, et esse carnis intellectu, aut eodem aliter se habente, scil. « sicut circumflexa se habet ad seipsam » anima intellectiva cognoscit carnem « quae cum extensa sit, discernit esse carni » id est : directe apprehendit quidditatem carnis, per reflexionem autem, ipsam carnem.

62. — *Aristoteles, de Anima, III, text. comm. 10, versio antiqua.*

In quibusdam enim idem est esse carni, et carnem esse. Aut alio ergo, aut aliter habente discernit. Caro enim non est sine materia : sed sicut simum hoc in hoc. Sensitivo quidem igitur calidum et frigidum judicat ; et quorum ratio, quaedam caro est. Alio autem aut separato ; aut sicut circumflexa se habet ad seipsam, cum extensa sit : carni esse discernit.

63. — *Comm. in Metaph., XII, lect. 8.*

Hoc est de ratione intellectus quod intelligat seipsum inquantum transumit vel concipit in se aliquid intelligibile. Fit enim intellectus intelligibilis per hoc quod attingit aliquod intelligibile. Et ideo cum ipse intellectus fiat intelligibilis concipiendo aliquod intelligibile, sequitur quod idem sit intellectus et intelligibile.

64. — *Comm. in Metaph., XII, lect. 11.*

Primum intelligit seipsum, ut ostensum est ; et iterum supra ostensum est quod primum est sua intelligentia. Ergo intelligentia primi non est aliud quam intelligentia intelligentiae. Sed est contra id quod videtur Quia actus sensus, et scientia et opinio, et meditatio semper videntur esse alterius. Et si aliquando sint sui ipsius, sicut cum aliquis sentit se sentire, vel scit se scire, vel opinatur se opinari, vel meditatur se meditari, hoc est praeter opus vel praeter actum principalem. Nam hic videtur principalis actio ut aliquis intelligat intelligibile. Quod autem aliquis se intelligat aliquid intelligere intelligibile, hoc videtur esse praeter principalem actum, quasi accessorium quoddam. Unde si intelligere primi non est nisi intelligentia intelligentiae, videtur sequi quod suum intelligere non sit principalissimum. [*Solution* :] ...Cum igitur intellectus in actu et intellectum non sit alterum in his quaecumque materiam non habent, manifestum est quod in substantia prima, quae maxime remota est a materia, maxime idem est intelligere et intellectum. Et sic una est intelligentia intellecti tantum, et non est aliud intelligentia intellecti et aliud intelligentia intelligentiae.

65. — *Comm. in Ethic., IX, lect. 11.*

Sentire se vivere est eligibile et delectabile virtuoso. Ille enim qui videt se videre, sentit suam visionem, et similiter est de illo qui audit se audire et similiter contingit in aliis, quando aliquis sentit se operari. In hoc autem quod nos sentimus nos sentire, et intelligimus intelligere, sentimus et intelligimus nos, nos esse. Dictum est enim supra, quod esse et vivere hominis principaliter est sentire vel intelligere. Quod autem aliquis sen-

tiat se vivere, est de numero erorum quae sunt secundum se delectabilia ; quia, sicut supra probatum est, vivere est naturaliter bonum. Quod autem aliquis sentiat bonum esse in ipso est delectabile. Et sic patet quod cum vivere sit eligibile, et maxime bonis quibus est bonum esse et delectabile, quod etiam percipere se sentire et intelligere est eis delectabile, quia simul cum hoc sentiunt id quod est eis secundum se bonum, scil. esse et vivere, et in hoc delectantur.

66. — ARISTOTELES, *Ethic., IX, text. comm.*

Videns autem quia videt, sentit, et audiens quoniam audit, et vadens quoniam vadit, et in aliis similiter est aliquid sentiens quoniam operamur. Sentimus utique quoniam sentimus, et intelligimus quoniam intelligimus. Hoc autem quoniam sentimus vel intelligimus quoniam sumus. Esse enim erat sentire vel intelligere. Sentire autem quoniam vivit delectabilium secundum seipsum. Natura enim bonum vita. Bonum autem existens in seipso sentire delectabile, eligibile autem et vivere, et maxime bonis quoniam esse bonum est ipsis, et delectabile simul. Sentientes enim quod secundum seipsum bonum delectantur. [Versio antiqua].

67. — *Comm. in Post. Analyt., I, lect. 1.*

Ratio autem non solum dirigere potest inferiorum partium actus, sed etiam actus sui directiva est. Hoc enim est proprium intellectivae partis, ut in seipsam reflectatur : nam intellectus intelligit seipsum et similiter ratio de suo actu ratiocinari potest. Si igitur ex hoc quod ratio de actu manus ratiocinatur, adinventa est ars aedificatoria vel fabrilis, per quas homo faciliter et ordinate hujusmodi actus exercere potest : eadem ratione ars quaedam necessaria est quae sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, faciliter et sine errore procedat.

68. — *Comm. in Post. Analyt. II, lect. XVII.*

...Si quaeretur propter quid fit echo, aut propter quid « apparet », scil. aliquid in speculo, vel propter quid generatur iris. Omnia enim ista sunt idem problema, quantum ad medium propter quid quod est idem genere : omnia enim causantur ex repercussione. Sed repercussiones differunt specie. Nam echo fit per repercussionem aeris moti corpore sonante ad aliquod corpus concavum ; apparitio autem rei in speculo fit propter hoc quod immutatio medii repercutitur ad speculum ; iris autem fit propter hoc quod radii solares repercutiuntur ad vapores humidos.

69. — *Comm. in Physic., l. VIII, lect. XVI.*

Motus qui est ab A in B fit contrarius ei qui est a B in A, sicut contingit in motu reflexo, quia hujusmodi motus si simul fiant, « stant et repausant ad invicem », id est unus impedit alium et facit eum stare. Et hoc contingit non solum in reflexione motus recti, sed etiam in reflexione motus circularis. Cf. *De Coelo, II, lect. IX.*

70. — *Comm. in De Cœlo et Mundo, II, lect. X.*

[Si Simplicius conçoit les rayons, qui se réfléchissent, comme des corps, il est dans l'erreur]. Si vero dicat radios esse corporales, quia ad modum corporum se habent, inquantum directe projiciuntur et reflectuntur a corpore spisso, quod radii penetrare non possunt, sic verum dicit : tales enim reflexiones per contra resistentiam corporum, non solum competunt corporibus, sed etiam qualitatibus ; nam et calor reflectitur cum invenit obstaculum.

71. — *Comm. in De Cœlo et Mundo, II, lect. XII.*

Alii vero dicunt quod hujusmodi obscuritas apparens in luna, est quaedam similitudo alicujus corporis, puta terrae aut maris aut montium, quae resultat in luna ad modum quo resultat forma in speculo. — Et hoc etiam tollitur per eamdem rationem. Quia si hujusmodi formae in speculo viderentur ex quodam reflexione visualium radiorum, vel etiam formarum visualium, non ex omni parte terrae similis diversitas appareret in luna, sicut nec forma in speculo appareret secundum eamdem dispositionem undique aspicienti : quia reflexio fit ad loca determinata, secundum proportionem corporum ad quae fit reflexio.

72. — *Meteor., I, lect. IV.*

Quanto hi duo radii fuerint magis ad invicem propinqui, tanto plus de calore causatur : quia virtus utriusque radii, scil. cadentis et reflexi, pertingit ad eamdem partem aeris. cf. *de Coelo*, II, X.

73. — *Comp. Theolog., c. 85.*

...Oportet illud quod est intellectum in actu, esse immateriale. Unde substantiae immateriales, licet sint quaedam individua per se existentia, sunt tamen intellecta in actu : unde et species intelligibiles quae sunt immateriales, licet sint aliae numero in me et in te, non propter hoc perdunt quin sint intelligibiles actu ; sed intellectus intelligens per eas suum objectum, reflectitur supra se ipsum intelligendo ipsum suum intelligere, et speciem qua intelligit.

74. — *De Unitate Intellectus.*

Hae autem species non se habent ad intellectum possibilem ut intellecta, sed sicut species quibus intellectus intelligit ; sicut etiam species quae sunt in visu, non sunt ipsa visa, sed ea quibus visus videt ; nisi inquantum intellectus reflectitur supra seipsum, quod in sensu accidere non potest...

75. — *De Unitate Intellectus.*

...Intellectus meus quando intelligit se intelligere, intelligit quemdam singularem actum ; quando autem intelligit intelligere [intelligibile ?] simpliciter, intelligit aliquid universale : non enim singularitas repugnat intelligibilitati, sed materialitas.

76. — *De Unitate Intellectus.*

Substantia enim separata per se ipsam est intelligibilis ; unde per suam essentiam se intelligeret intellectus possibilis, si esset substantia separata ; nec indigeret ad hoc speciebus intelligilibus ei supervenientibus per nostrum intelligere aut invenire.

77. — *Liber de Causis, lect. VII.*

Quod quidem igitur incorporeus sit intellectus quoad seipsum, conversio manifestat : est autem conversio intellectus ad seipsum in hoc quod seipsum intelligit. Corporum enim nullum ad seipsum convertitur. Et hoc quidem supra probaverat praemittens decimam quintam propositionem talem esse : Quod ad seipsam conversivum est, incorporeum est. Quod sic probat. Nullum enim corporeum ad seipsum natum est converti. Si enim quod convertitur ad aliquid copulatur illi ad quod convertitur, palam itaque, quia et omnes partes corporis ejus quod ad seipsum convertitur, ad omnes copulabuntur : quod est impossibile in omnibus partibilibus propter separationem, aliis earum alibi jacentibus.

78. — *Liber de Causis, lect. XV.*

Ostenso qualiter anima se habeat ad alia, hic ostendit qualiter se habeat ad seipsam. Et ponitur talis propositio : Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa. Et ad hujus propositionis intellectum considerandae sunt quaedam propositiones quae in libro Proculi ponuntur, quarum una est 15 ª libri ejus quae talis est : Omne quod ad seipsum conversivum est, incorporeum est. Et hanc propositionem manifestavimus in 7ª propositione libri hujus.

Secundam propositionem sumamus quae est 16ª libri Proculi, quae talis est : Omne ad seipsum conversivum, habet substantiam separabilem ab omni corpore. Et hujus probatio est, quia cum corpus ad seipsum converti non possit, ut ex proemissa propositione habetur, sequitur quod converti ad seipsum sit operatio separata a corpore. Cujus autem operatio a corpore separatur, necesse est quod et substantia sit separabilis. Unde omne quod ad seipsum converti potest, est a corpore separabile.

Tertiam propositionem sumamus 43ªm libri ejus, quae talis est : Omne quod ad seipsum conversivum est, autipostaton est, id est : per se subsistens. Quod probatur per hoc quod unumquodque convertitur ad id quod substantificatur. Unde si aliquid ad seipsum convertitur secundum suum esse, oportet quod in seipso subsistat.

Quartam propositionem sumamus 44ªm libri ejus : Omne quod secundum operationem est ad seipsum, et secundum substantiam est ad se conversivum. Et hoc probat per hoc quod cum converti ad seipsum sit perfectionis : si secundum substantiam ad seipsum non converteretur quod secundum operationem convertitur, sequeretur quod operatio esset melior et perfectior quam substantia.

Quintam propositionem sumamus 83ªm libri ejus quae talis est : Omne sui ipsius cognoscitivum, ad seipsum omniquaque conversivum est. Cujus probatio est quia quod seipsum cognoscit, convertitur ad seipsum per

suam operationem, et per consequens per suam substantiam, ut patet per propositionem praemissam.

Sextam propositionem accipiamus 186am libri ejus quae talis est : Omnis anima est incorporea substantia et separabilis a corpore. Quae sic probatur secundum praemissa. Anima cognoscit seipsam. Ergo convertitur ad seipsam omniquaque ; ergo est incorporea et a corpore separabilis.

His igitur visis considerandum est quod in hoc libro tria ponuntur, quorum *primum* est : quod anima sciat essentiam suam. De anima enim est intelligendum quod hic dicitur. *Secundum* est quod ex hoc concluditur quod redeat ad essentiam suam reditione completa. Et hoc est idem ei quod in propositione Proculi dictum est : quod omne sui ipsius cognitivum, ad seipsum omniquaque conversivum est. Et intelligitur reditio sive conversio completa et secundum substantiam et secundum operationem ut dictum est. Quod autem hoc secundum sequatur ex primo, probat sic. Quia cum dico quod sciens scit essentiam suam, ipsum scire significat operationem intelligibilem. Ergo patet quod in hoc quod sciens scit essentiam suam, redit, id est : convertitur per operationem suam intelligibilem ad essentiam suam, scil. intelligendo eam. Et quod hoc debeat vocari reditus manifestat per hoc quod cum anima scit essentiam suam, sciens et scitum sunt res una, et ita, scientia qua scit essentiam suam, id est : ipsa operatio intelligibilis est ex ea in quantum est scita, et sic est ibi quaedam circulatio quae importatur in verbo redeundi vel convertendi. Ex hoc autem quod secundum suam operationem redit ad essentiam suam concludit ulterius quod secundum substantiam suam est rediens ad essentiam suam, et ita fit reditio completa secundum operationem et substantiam. Illa enim dicuntur secundum substantiam ad seipsa converti, quae subsistunt per seipsa, habentia fixionem, ita quod non convertuntur ad aliquid aliud substentans ipsa, sicut est conversio accidentium ad substantiam. Et hoc ideo convenit animae et unicuique scienti seipsum, quia omne tale est substantia simplex, sufficiens sibi per seipsam, quia non indigens materiali sustentamento. Et hoc potest esse *tertium*, quod scil. anima sit separabilis a corpore, ut proponitur in propositione Proculi. — Primum autem horum scil. quod anima sciat essentiam suam, hic non probatur. Probatur autem in libro Proculi sic : At vero quod cognoscat seipsam, manifestum est. Si enim et quae supra ipsam cognoscit, et seipsam nota est cognoscere, multo magis tanquam a causis quae sunt ante ipsam cognoscens seipsam.

Ubi diligenter considerandum est, quod supra cum de intellectiva cognitione ageret, dixit quod primus intellectus intelligit seipsum, ut in 13a propositione dictum est, scil. quia ipsa est forma intelligibilis idealis. Alii vero intellectus tanquam ei propinqui participant a primo intellectu et formam intelligibilitatis, et virtutem intellectualitatis, sicut dicit Dion., 4 de Div. Nomin., quod supremae substantiae intellectuales sunt intelligibiles et intellectus. Unde unusquisque eorum intelligit et seipsum et superiorem quem participat. Sed quia anima intellectiva inferiori modo participat primum intellectum in substantia sua, non habet nisi vim intellectualitatis. Unde intelligit substantiam suam non per essentiam suam, sed secundum Platonem per superiora quae participat, secundum

Aristotelem autem in 3° de Anima per intelligibiles species quae efficiuntur quodammodo formae, inquantum per eas fit actu.

***

I. Le texte du Commentaire sur les Noms divins (1) ne contient pas le terme « reflexio », mais il attire l'attention par les expressions : « anima... in seipsam conversa, intrat ad seipsam, congregatur ad seipsam » où est impliquée l'idée d'un certain mouvement réflexif. Celui-ci consiste essentiellement à progresser des choses extérieures à l'intérieur de l'âme, non pour la saisir en elle-même, mais pour considérer « ce qu'elle possède par nature comme moyens de connaître », c'est à savoir : « les premiers principes » par lesquels elle juge de tous ses modes de raisonnement, de l'effet à la cause, du semblable au semblable, d'un contraire au contraire... Ce type de réflexion n'est plus rappelé explicitement par la suite (cf. cependant 27).

II. Le passage tiré du Commentaire sur le « De Trinitate » de Boèce (2) est aussi une affirmation isolée, commandée par la glose de saint Grégoire. La réflexion est alors une sorte de reploiement impuissant de l'intelligence sur elle-même, en face de la transcendance de l'essence divine : c'est comme une paupière qui se clôt sous trop de lumière.

III. Mais voici dans le même ouvrage (3) une description plus instructive de la réflexion. Elle n'est pas dirigée vers l'intérieur de l'âme, mais dénote une certaine manière de connaître le particulier et le contingent. La réflexion est un moyen d'atteindre les choses changeantes. L'esprit, en possession d'idées universelles et immuables peut atteindre ces choses « par une certaine réflexion », avec le secours des facultés inférieures de connaissance. Il peut donc y avoir science du contingent et du mobile par « application » d'une connaissance nécessaire et immuable. Mais la réflexion est-elle cette application même, ou bien n'est-elle pas une opération antérieure qui rend possible cette application ? Car pour juger intellectuellement « de celui-ci ou celui-là » qu'il est un homme, il faut, semble-t-il que l'intelligence ait déjà saisi d'une certaine manière ces individus.

C'est le sens même d'une objection, prise dans le « De Veritate » (20). Pour appliquer l'universel au singulier, il faut que l'intelli-

gence les connaisse l'un et l'autre auparavant. La réponse ne semble pas favorable à une appréhension intellectuelle du singulier : c'est par l'imagination et le sens que l'homme le connaît ; car, en rigueur, ce n'est ni le sens ni l'intelligence qui connaissent, mais l'homme par l'un et par l'autre (19). Cela interdirait toute connaissance réflexive du singulier, si l'on ne trouvait dans l'article même un développement important sur la question (18).

L'intelligence n'atteint pas directement l'image concrète, mais la connaît « par une certaine réflexion ». Elle considère la nature de son acte, puis l'« espèce intelligible » par laquelle elle connaît, puis « ce dont elle abstrait l'espèce », c'est-à-dire : l'image. Cette dernière étant une ressemblance du singulier, l'intelligence possède alors une certaine connaissance du singulier. — en raison d'une continuité d'un certain genre entre l'intelligence et l'imagination.

Une analogie doit nous faire comprendre cette réflexion : par la ressemblance sensible que la vue reçoit d'un miroir, cette faculté se porte directement à connaître la chose reflétée ; mais au moyen d'un certain « retour » la vue peut connaître l'image même qui se trouve dans le miroir, toujours par la même ressemblance sensible. A la vérité, l'on ne peut guère tirer de cette analogie que l'idée d'un regard dévié de l'intelligence sur l'image, le phantasme d'où est abstraite la « species ». Remarque précieuse cependant pour une théorie de la réflexion intellectuelle sur le concret, même si elle paraît heurter la théorie générale, qui n'admet comme objet de l'intelligence que l'immatériel et l'universel.

Et ce n'est pas une affirmation isolée. En un autre endroit, elle est reprise très consciemment (21). L'on admet que l'intelligence ne connaît pas *directement*, le singulier : c'est affaire aux facultés sensibles. Mais *indirectement*, elle peut s'y mêler : « Sed tamen mens per accidens singularibus se immiscet ». Le procédé est décrit comme ci-dessus (18) : Connaissance de l'objet universel, de l'acte, de la species, et enfin «de l'image de laquelle la species est abstraite ». De la sorte, l'intelligence a « quelque connaissance du singulier ». Le fondement ontologique indiqué est ici encore la « continuité » de l'intelligence aux facultés sensibles, — effort pour rapprocher autant que possible les différents genres de puissances psychiques et, semble-t-il, pour diminuer l'impression d'un acte insolite, tel que cette réflexion d'une faculté immatérielle sur le concret. Notons encore que cette réflexion, qui semble plutôt une « réfraction », est précédée, d'après le dernier texte (21), d'une opération ré-

flexive dont nous dirons plus loin qu'elle est la réflexion véritable : « redit in cognitionem sui actus et ulterius in speciem quae est actus sui principium ». C'est la réflexion-reploiement, celle qu'on n'attribuera qu'aux facultés immatérielles, bien distincte par conséquent du « regard dévié » sur le phantasme concret.

Que maintenant l'application de l'universel au singulier (3, 20) soit bien la conséquence de cette opération réflexive, saint Thomas l'exprime clairement : « L'intelligence peut composer une proposition avec un singulier et un universel, par là même qu'elle connaît le singulier par une certaine réflexion » (22).

Même opposition, ailleurs (47), entre la connaissance directe de l'universel et la connaissance indirecte du singulier, « per quamdam reflexionem », avec un exemple qui ne laisse aucun doute : « Et de cette façon l'intelligence forme cette proposition : Socrate est homme ».

Mais c'est dans le Commentaire sur le Traité de l'Ame d'Aristote que se trouve le développement le plus long et le plus précis (61). Ajoutons qu'il est d'ailleurs en parfait accord avec les autres textes.

Il peut se faire que l'âme connaisse directement et la nature de la chair et la chair concrète. Il y faut alors deux puissances distinctes : l'intelligence et les facultés sensibles. Mais quand c'est une même puissance qui connaît l'abstrait et le concret, l'universel et le singulier, il faut que la connaissance s'opère sous deux modes distincts. C'est l'intelligence qui connaît ainsi. D'une connaissance directe, elle atteint l'universel, d'une connaissance indirecte, le singulier, « per quamdam reflexionem », par un retour sur l'image dont elle a abstrait la species. Il y a même ici comme une sorte de déduction : il faut qu'il en soit ainsi, car « nous ne pourrions connaître le rapport de l'universel au particulier, *s'il n'y avait une même puissance qui connaît l'un et l'autre* ».

Un tel exposé fait disparaître toute incertitude sur le sens de l'interprétation à donner aux autres textes. On découvre sans effort une doctrine remarquablement cohérente. Il y a le fait de la réflexion sur le concret, par un regard de l'intelligence qui va de la species au phantasme dont elle est tirée. Il y a la cause ontologique qui est la continuité des puissances dans le sujet psychique. Il y a la finalité psychologique qui permet les jugements à sujet concret, ce qu'on appelle, en certains passages « l'application ».

Il reste la difficulté principale de concilier ce qu'on admet de l'objet de l'intelligence en général et ce regard d'un pouvoir spiri-

tuel sur le singulier concret. Mais il n'y a pas lieu de s'embarrasser d'une vue a priori si l'on a un fait psychologique bien attesté, sans lequel certains types de jugements seraient inconcevables et que d'ailleurs rend acceptable la structure même du sujet conscient.

Quant à l'origine de la théorie, elle est manifestement rapportée à Aristote (62). Cela veut-il dire que saint Thomas n'ait pas transformé, ou à tout le moins prolongé la pensée aristotélicienne ? Sur les nombreuses interprétations qui ont été données de cette pensée d'Aristote, l'on peut consulter le Commentaire de HICKS (*Aristotle, De Anima*, pp. 489-91), qui donne entre autres l'opinion de Rodier. Ce n'est pas notre affaire de trancher le débat. Il nous suffit ici que la pensée de saint Thomas soit nettement établie [1].

IV. Une série de textes empruntés au Commentaire sur les Sentences (4, 5, 6, 7, 8) apporte de nombreux éléments à la théorie de la réflexion-reploiement. Il ne s'agit pas d'une « déviation » du regard intellectuel, mais d'un retour sur l'acte même de la faculté. Force nous est de choisir d'abord certains aspects de la question, quitte à revenir sur d'autres provisoirement laissés dans l'ombre.

Une chose frappe premièrement : c'est que la réflexion est non seulement d'ordre intellectuel mais encore d'ordre affectif. (4, 5, 6, 7, 8, 30, 31, 57, 58) Les puissances immatérielles se réfléchissent sur leurs objets : « l'intelligence comprend qu'elle comprend, et de même la volonté veut vouloir, aime aimer » (7). Il suffit de noter, pour commencer, ce pouvoir réservé aux facultés spirituelles. Cela paraît être la réflexion caractéristique : l'acte même devient objet.

Mais de nombreux problèmes se posent à ce propos : le mode

1. Dans son Commentaire à S. Theol., I, q. 86, a. 1, nos 6-8, CAJETAN donne une théorie de la connaissance du singulier. Il serait connu « arguitive ». « Sed bene experimur quod ponimus differentiam inter Socratem et quod quid erat esse hominis, inter hoc et universale ; et ideo oportet quod utrumque cognoscatur. Sed ad hoc sufficit cognitio arguitiva. Concipientes enim in nobis hominem et singularitatem, et quod homo non subsistit per se, etc, arguitur et concluditur ab intellectu in rerum natura res quaedam singularis, etc. differens ab universali sibi oblato per differentiam sibi incognoscibilem quidditative, scilicet Socrateitatem... Concipitur ergo singulare ab intellectu nostro, non proprio sed alieno conceptu, qui tamen est aliquo modo, scilicet confuse et arguitive, ejus, non repraesentative ». — Que la connaissance intellectuelle d'une substance individuelle « res singularis » soit obtenue au terme d'une inférence, il nous paraît que c'est là un développement légitime de la doctrine. Mais il ne nous semble pas, *salva reverentia*, que ce soit le sens immédiat de « quasi per reflexionem quamdam ». En comparant ce texte (47) aux passages similaires (18, 61), l'on voit qu'il s'agit non d'une inférence (cognitio arguitiva), mais d'une opération originale qu'on nomme « réflexion ». Nous trouvons une confirmation dans l'analogie de la vision dans le miroir, où tantôt l'on considère la chose reflétée, et tantôt l'image qui la reflète (18). Pas de trace d'inférence. A la vérité, cette connaissance est imparfaite (quamdam cognitionem), et devra être complétée par des inférences. Mais l'on ne peut passer sous silence ce « regard dévié », sans supprimer une opération spéciale, décrite avec précision.

même sous lequel s'opère cette réflexion, son fondement psychologique, son fondement métaphysique.

Il semble à première vue qu'il y ait incertitude sur le mode : tantôt l'on dit que l'intelligence et la volonté saisissent l'objet et l'acte « eadem operatione » tantôt l'on affirme que l'acte direct, celui qui tend à l'objet, et l'acte réflexif qui saisit le premier acte sont des actes distincts. Cette difficulté ne nous paraît pas insoluble.

L'on dit d'une part : « Il y a même appétit de l'objet et de l'acte... Nous jouissons, d'une même jouissance, de la fin et de l'opération dont l'objet est la fin dernière : ainsi, par une même opération, je comprends l'intelligible et je comprends que je comprends » (4). De même : « Dans les êtres inférieurs (à Dieu), la puissance ne se porte pas sur son objet et sur son acte, par des actes distincts ». C'est pour expliquer comment le Père. qui aime le Fils d'un amour qui est le Saint-Esprit n'aime pas cet amour par un autre amour. (5). Mais l'on ajoute ailleurs que les deux modes de réflexion sont possibles, tant pour l'intelligence que pour la volonté (8) :... « L'on peut aimer par charité l'acte de sa charité. Il faut alors distinguer. Ou bien l'amour se porte sur l'acte même d'amour, comme sur la raison d'aimer (l'amabilité). Alors celui qui aime et son acte sont aimés par un acte unique. Ainsi le même acte est aimé par un acte qui est lui-même. Ou bien l'acte est aimé comme objet d'amour, et alors il y a un acte d'amour qui est aimé et un acte par lequel cet acte est aimé ».

Distinction d'une subtilité orientale. Le second cas paraît le plus clair : celui où l'acte devenant objet, il y a deux actes distincts, l'un direct, l'autre réflexif. Saint Thomas note que l'opération est plus facile à discerner dans l'intelligence. A chaque fois qu'il y a un objet différent, il y a un acte distinct « comme sont divers les actes par lesquels l'intelligence comprend le cheval et l'homme, de même sont numériquement distincts les actes par lesquels l'intelligence connaît et le cheval, et l'acte de le connaître ».

Rapprochons les formules : « Eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere » (4) et « Sicut sunt diversi actus quibus intellectus intelligit equum et hominem, ita sunt diversi actus in numero quo intelligit equum et quo intelligit actum illius sub ratione actus » (8). L'on ne peut parler d'évolution doctrinale à quelques pages de distance : d'autant plus qu'on admet deux modes de réflexion affective (8). Il paraît légitime d'admettre aussi deux modes de réflexion intellectuelle : l'un qui implique conscience simultanée de l'objet et de l'acte, l'autre qui comporte

des actes distincts, direct et réflexif. Cette complexité du premier cas ne s'oppose pas à la doctrine générale de l'objet de l'intelligence : cette faculté ne peut comprendre « multa ut multa », mais bien « multa ut unum » (Ia P, q. 85, a. 4). Les nuances de la conscience simultanée seront détaillées plus loin quand on aura rencontré la conscience du Moi.

Dans le second cas, la transformation de l'acte en objet présente cette propriété remarquable de pouvoir être réitérée à l'infini. « Rien n'empêche qu'une série d'actes psychologiques soit infinie en puissance, pourvu qu'on n'admette pas un nombre infini actuel. C'est d'ailleurs l'opinion d'Avicenne » (8).

Si l'on se reporte à la Somme Théologique (43), l'idée d'Avicenne paraît être une réflexion stérile sur l'acte direct, puis sur l'acte par lequel on réfléchit sur cet acte, etc : je comprends que je comprends.. Cette arabesque monotone n'est cependant pas dessinée au chapitre « qualiter naturis comitatur universalitas » du Ve livre de la Métaphysique d'Avicenne (10). C'est plutôt le pouvoir, qu'a l'intelligence d'abstraire des relations idéales qui est noté : ce pouvoir est fondé sur la réflexion. « In virtute animae est ut intelligat, et ut intelligat se intelligere ». Mais cette réflexion est féconde : elle permet d'attribuer à une chose « diversas dispositiones comparationum usque ad infinitum in potentia ». C'est la fécondité même de l'activité logique de l'esprit. C'est quelque chose qui est formé idéalement, et ne se trouvait pas tel quel dans la réalité : universel, essentiel, accidentel, genre, différence, prédicat, sujet, etc. (9).

Saint Thomas écrira au début du Commentaire sur les Seconds Analytiques : (67) « C'est le propre de l'âme intellectuelle de réfléchir sur elle-même ; en effet l'intelligence se comprend elle-même, et la raison peut raisonner de son acte ». Il fait donc du pouvoir réflexif de la raison le fondement même de la logique.

A le bien prendre cependant, il n'y a pas coïncidence parfaite entre la pensée de saint Thomas et celle d'Avicenne. Chez le Philosophe arabe, la réflexion permet de considérer les « universaux », qui ne sont pas [tels quels] dans le réel extérieur (9) ; mais il s'agit toujours de l'objet, en définitive. Chez le Docteur angélique, la réflexion permet de saisir l'acte rationnel [et ses modalités] : par là, on pourra faire le discernement des actes de la raison conformes à des normes certaines, afin de « diriger » avec art l'activité rationnelle. La théorie est plus élaborée et plus claire chez saint Thomas.

Peut-être pourrait-on dire que saint Thomas enveloppe dans cet objet de la réflexion à la fois les « universaux », et les « opérations de l'esprit », c'est-à-dire, en gros, ce qu'une tradition postérieure désigne comme logique matérielle et logique formelle. Ce sont les « secunda intellecta ». « Les *prima intellecta* sont les choses hors de l'âme, vers lesquelles l'intelligence se porte premièrement. Les *secunda intellecta* sont les formes intentionnelles qui suivent au mode de comprendre. L'intelligence les connaît en second lieu, en tant qu'elle réfléchit sur elle-même, comprenant qu'elle com-, prend, et le mode, sous lequel elle comprend » (35). Et encore : « ...Autre chose est connaître une réalité, et autre chose connaître la forme intentionnelle par laquelle cette réalité est connue. C'est ce que fait l'intelligence lorsqu'elle réfléchit sur son activité. Par suite, autres sont les sciences des réalités, autres les sciences des formes intentionnelles » (39).

La science des « secondes intentions », c'est la Logique en général. La réflexion intellectuelle est donc à l'origine d'une discipline très importante. L'abstraction, au moyen de l'acte direct, est l'opération requise pour les sciences du réel. Mais la réflexion sur cet acte et ses modalités (intelligens... modum quo intelligit) rend possible la Science des Sciences, l'Art des Arts, c'est-à-dire la Science et l'Art de l'activité de l'esprit. A ce compte, la réflexion intellectuelle sur l'acte est donc loin d'être négligeable. Sans elle, l'esprit serait comme rivé à son objet, sans critique possible des opérations par lesquelles il en prend possession. Grâce à elle, il peut poursuivre, autant qu'il est nécessaire, la critique de ses opérations, jugeant de leur rectitude et de leur valeur d'après des principes universels. L'on voit immédiatement que la réflexion fonde non seulement la logique, mais encore l'Epistémologie, « science du savoir ».

V. Avant de traiter des raisons psychologique et ontologique qui fondent la réflexion, il convient de distinguer la réflexion-reploiement dont nous avons dit qu'elle était la réflexion authentique de divers modes de réflexion que saint Thomas décrit.

Non seulement l'intelligence et la volonté se réfléchissent respectivement sur leur acte, mais chacune d'elles se réfléchit d'une certaine façon sur l'acte de l'autre. L'on pourrait appeler cette réflexion : « réfluence » (per redundantiam). « L'intelligence perçoit l'acte de volonté par réfluence du mouvement de la volonté dans l'intelligence, parce qu'elles sont unies dans l'essence de

l'âme ; et cela, en tant que la volonté meut d'une certaine manière l'intelligence, lorsque je comprends parce que je veux ; et l'intelligence la volonté, lorsque je veux quelque chose parce que je comprends que c'est bon » (15).

Et ailleurs (31) : « Tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se, et unum super alterum... Intellectus enim intelligit se, et voluntatem... Voluntas vult se velle et intellectum intelligere... Cum autem aliqua potentia super aliam fertur, comparatur ad eam secundum suam proprietatem... ». Et encore (42) : « Voluntas et intellectus mutuo se includunt, nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere ». (Cf. 45, 55). — Jusqu'ici, il n'était question que d'une réflexion qui s'accomplissait parallèlement dans l'intelligence et dans la volonté. En ces derniers textes, il s'agit d'une réflexion réciproque : « Une puissance se porte sur l'autre » (32). Opération manifestement distincte de la réflexion-reploiement.

Cette influence d'une puissance sur une autre n'est d'ailleurs pas réservée aux puissances spirituelles, du moins certaines conditions. « Une puissance, même organique, peut connaître l'acte d'une autre puissance, en tant que l'impression de la puissance inférieure reflue sur la puissance supérieure : par exemple, nous connaissons par le sens commun que la vue voit » (15). Cela ne fait pas cependant que la faculté percevant par réflexion excède les limites de son objet. Le sens commun a pour objet les qualités perçues par les différents sens propres, et, en réalité, n'est pas absolument distinct de ceux-ci, étant leur souche commune.

Une raison psychologique est donnée de la réflexion mutuelle des puissances immatérielles. Ce n'est pas seulement leur immatérialité (31) — raison ontologique qui sera développée plus loin — mais c'est l'extension même de leur objet qui rend possible cette réflexion (45) : la volonté, son acte, son objet sont contenues « sous la raison de vrai », comme l'intelligence, son acte et son objet sont contenues « sous la raison de bien ». L'on redira ailleurs (55) que l'acte de volonté est « intelligibiliter in intelligente ». — Cette explication psychologique est même donnée pour fonder la réflexion-reploiement dans la volonté (58).

L'inclusion de l'acte d'une des puissances spirituelles dans l'objet de l'autre sera capitale dans le problème de la liberté. Le choix sera ou l'« intellectus appetitivi » ou l'« appetitus intellectivi ». Ni un déterminisme des motifs, ni une poussée affective irrationnelle : justement parce que l'acte libre a deux aspects,

l'un formel qui est donné par l'intelligence, l'autre efficient qui vient de la volonté. Cette inclusion serait impossible sans l'immatérialité des puissances, et sans la réflexion « per redundantiam ». Nous ne pouvons indiquer ici que l'essentiel de cette conséquence. Il faudrait l'étendre aux autres actes de la volonté qui suppose toujours un acte de la raison. (Cf. Ia IIae, q. 17, a. 1 : quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, etc.).

VI. La réflexion peut être encore une considération abstraite de ce qui concerne l'acte intellectuel, l'intelligence, l'âme même. Cela correspond à peu près au sens courant du terme : « réfléchir », si ce n'est qu'on l'entend ici d'une réflexion méthodique, scientifique.

Un élément important est ajouté : dans le cas de la réflexion-reploiement, on admet non seulement une perception de l'acte intellectuel, mais encore de l'âme elle-même. On examinera plus loin en quelles conditions : il faut se contenter pour le moment d'opposer les deux modes de réflexion (14, 15, 23, 26, 37, 38, 48).

1. *La réflexion-considération.* Par elle, l'âme connaît *la nature* tant d'elle-même que de ce qui est en elle. Cette activité réflexive n'appartient qu'à l'intelligence. Par l'objet, elle connaît la nature de son acte ; par la nature de l'acte, la nature de la puissance ; par la nature de la puissance, la nature de l'essence de l'âme. Et pareillement pour toutes les puissaances, même affectives (14). — Il est une connaissance de l'âme, par laquelle celle-ci connaît ce qui est commun à toutes les âmes, c'est-à-dire la nature de l'âme. Par là, on connaît ce qu'est l'âme, et quelles sont ses propriétés (23). — Les natures étant connues comme universelles, l'intelligence perçoit que la species est immatérielle, qu'elle l'est elle-même par nature... (26). — L'intelligence connaît son acte sous un mode universel, en tant qu'elle raisonne sur la nature de cet acte... C'est sous ce rapport qu'on traite de l'intelligence et de l'intelligible dans les sciences (37). — Nous recherchons ce qu'est l'âme à partir des actes et des objets, selon les principes des sciences spéculatives. Quant aux puissances et aux habitus, nous savons ce qu'ils sont, par la qualité des actes eux-mêmes (38). — L'intelligence se connaît par son acte, sous un mode universel, en tant que nous considérons la nature de l'esprit humain à partir de l'acte intellectuel. Pour parvenir à cette connaissance, il faut une étude attentive et subtile. (48) [1].

1. Cf. I Sent., d. III, q. IV, 1. 5 : « vix magno studio pervenitur ».

Une certaine influence de saint Augustin est reconnaissable en la distinction de la réflexion-considération et de la réflexion-perception de l'âme. L'interprétation d'un texte du De Trinitate (38) montre à tout le moins le souci de se trouver un ancêtre : « sic igitur secundum intentionem Augustini mens nostra per seipsam novit seipsam, inquantum de se cognoscit *quod est* : ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse ». Et plus haut : « Non voluit Augustinus quod anima se cognoscat *quid est* per seipsam ».

Une influence plus nette se discerne, lorsque saint Thomas oppose les deux types de connaissance de l'âme au « De Veritate » (23) ; l'endroit allégué de saint Augustin est *De Trinitate*, IX, 6 : « Aliter unusquisque homo loquendo enuntiat mentem suam, quid in se ipso agatur attendens ; aliter autem humanam mentem speciali aut generali cognitione definit ». L'idée est la même, elle a été cependant approfondie et systématisée.

La connaissance universelle de l'âme sera fondée sur l'appréhension de la « species intelligibilis ». Cette doctrine procède d'Aristote. Mais le jugement métaphysique sur l'âme dépend d'un recours aux vérités éternelles (38, 48) : « Qualis esse [mens] sempiternis rationibus debeat » (De Trinitate, IX, 6). En dépit des citations répétées, cette vue augustinienne n'a pas d'influence sur la constitution de la psychologie thomiste. La vraie méthode est celle qui va selon la progression : objets, actes, facultés, essence (60). Ce progrès du dehors au dedans est nécessaire, car nous ne connaissons pas directement l'essence de notre âme.

C'est vrai : nous ne l'atteignons pas d'intuition, de telle sorte que cette connaissance immédiate, parfaite et certaine puisse être au principe de la connaissance scientifique. Mais s'ensuit-il que nous n'ayons aucune connaissance de l'âme ?

2. *La réflexion-reploiement et la perception de l'âme.* Cette doctrine d'une perception de l'âme par elle-même est trop nettement, et trop constamment attestée, pour qu'on puisse douter que saint Thomas ne l'ait toujours admise. Il suffira d'en préciser le mode.

Et en effet, ce ne peut être par hasard que le Docteur Angélique ait mis tant de soin à opposer connaissance universelle et connaissance particulière de l'acte psychologique et de l'âme.

Quatre ouvrages importants notent la distinction entre « considération » et « reploiement » : Commentaire sur les Sentences (14, 15), Question *de Veritate* (23, 26), Somme contre les Gentils (37, 38), Somme Théologique (48). A lire les textes sans préjugés

l'on ne peut qu'être frappé de la constance de l'affirmation, sous quelques différences verbales et malgré des contextes divers.

Reprenons chaque expression de la connaissance individuelle de l'âme, et voyons les nuances de sens que cela comporte, laissant de côté la connaissance universelle ou scientifique, qui n'a d'intérêt en cet endroit que comme opposition.

Le texte emprunté au Commentaire sur les Sentences (15) ne poursuit pas, à la vérité, le mouvement réflexif jusqu'à la connaissance individuelle de l'âme. Bien qu'opposée à la connaissance scientifique (14), la perception n'est décrite que dans le cas de l'acte intellectuel et de l'acte volontaire : le premier par réflexion-reploiement, le second par réflexion-réfluence. Ce qui était à prouver en cet endroit, c'est la perception expérimentale d'une inclination habituelle dans la volonté. Il est trop clair qu'il fallait d'abord établir une perception de l'acte volontaire, quel qu'il soit, avant de parler de la perception de la facilité et de l'inclination causée par l'habitus. « ...Secundum quod se habet aliqualiter ad actum illum. Et hoc quidem homo cognoscit per modum reflexionis, inquantum scilicet cognoscit se operari quae operatur (13).

Il ne faudrait pas hâtivement conclure que la perception de l'âme n'est pas admise dans ce Commentaire. Au contraire, elle est notée en un autre endroit du même ouvrage, et opposée à une connaissance scientifique de l'essence : « Intelligere dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod est sibi praesens intelligibile. Dico ergo quod anima non semper cogitat et discernit de Deo nec de se, quia sic quilibet sciret naturaliter totam naturam animae suae, ad quod vix magno studio pervenitur : ad talem cognitionem non sufficit praesentia rei quolibet modo sed oportet ut sit ibi in ratione objecti, et exigitur intentio cognoscentis. Sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum indeterminate et consequitur quidam amor indeterminatus ».

Qu'est-ce donc qu'une « présence » ? « Illud proprie dicitur praesens cujus essentia intellectui vel sensui praesentatur » (III Sent. d. 24, q. 1, a. 2, sol. 3, ad 4um). — « Aliquid potest dici praesens

1. I Sent., d. III, q. IV, 1. 5. A la vérité une seconde interprétation est donnée aussitôt de la connaissance constante de l'âme par elle-même : « In omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis, non tamen in ratione objecti, sed in ratione medii cognoscendi ». Ce qui affaiblit quelque peu l'adhésion à la première interprétation. Notons cependant que les trois autres ouvrages cités sont postérieurs.

alicui inquantum subjacet ejus conspectui, [quod tamen distat ab eo secundum suam substantiam] ». (Ia Pars, q. 8, a. 3, ad 2um).

La connaissance individuelle de l'âme, au moyen de la « présence » est exprimée dans les trois autres ouvrages : « ...Anima per se cognoscit seipsam quasi praesentem... » (38) — « Ad hoc autem quod percipiat anima se esse, et quid in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus ; sed ad hoc sufficit sola essentia animae quae menti est praesens ; ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur » (à la suite de 23). — « Ad primam cognitionem de menta habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principiuum actus, ex quo mens percipit seipsam : et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam » (48).

Le progrès doctrinal, (s'il n'est pas seulement question d'une meilleure expression dans les termes) consiste à poser la nécessité de la perception de l'acte psychologique pour qu'il y ait perception individuelle de l'âme. L'analyse est plus raffinée : la présence est d'abord seulement ontologique, elle devient une présence consciente, lorsque l'âme se saisit comme principe d'un acte. « Ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius » (à la suite de 23) [1].

Du fait que la perception de l'âme est relative à la perception d'un acte psychologique comme tel, elle est donc relative à une opération réflexive.

La perception de l'existence de l'âme ne dépend pas seulement d'une réflexion intellectuelle : « In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia hujusmodi vitae opera exercere » (23). On se perçoit comme principe de toutes les activités psychologiques. Cette considération est manifestement empruntée à Aristote (23). Au Commentaire sur l'Éthique (66), elle est rapportée à la conscience de vivre. Il est agréable à l'homme vertueux d'avoir cette conscience de la vie. Or vivre, c'est surtout sentir et comprendre. C'est donc dans la conscience sensible et intellectuelle que le vertueux trouvera un plaisir élevé. Cette remarque de psychologie courante (66, 67) est l'objet d'une spéculation plus raffinée, lorsqu'on détermine si l'âme a connaissance d'elle-même (23). Le principe fon-

1. La rédaction de la Somme Théologique (48) dépend évidemment de celle du *De Veritate* (q. 10, a. 8). Celle-là est un résumé, moins clair et moins bien organisé, de celle-ci. Par exemple, la distinction entre « apprehensio » et « judicium », dans la connaissance universelle de l'âme, de l'exposé du « De Veritate » a laissé une trace dans celui de la Somme, mais qu'on ne remarquerait guère, n'était la référence à saint Augustin : « Intuemur inviolabilem veritatem... » Une rédaction abrégée n'est pas une évolution de pensée.

damental est qu'il y a toujours un acte psychologique qui rend possible la perception de l'âme. Le contenu de cette perception n'est guère précisé : c'est l'existence, et la fonction de source ou de sujet des actes. Connaissance très certaine, mais indéterminée et sur laquelle il n'est pas possible de fonder une science [1].

Bien que le terme de réflexion ne soit pas donné, il y a cependant en cette perception un mouvement qui va du dehors au dedans. Il faudrait distinguer plusieurs nuances dans la connaissance de l'acte et du sujet. Lorsque je dis : intelligo me intelligere intelligibile[2]», l'accent de l'attention réflexive peut se porter soit sur le sujet, soit sur l'acte : « intelligo me *intelligere* » ou bien « intelligo *me* intelligere ». Selon qu'on s'arrête sur l'un plutôt que sur l'autre, la qualité de la réflexion diffère. Même dans l'acte direct (intelligo intelligibile), il peut y avoir une connaissance confuse de l'acte intellectuel et du principe de cet acte. La perception isolée de l'un ou de l'autre ne peut provenir que d'une opération réflexive. Ce n'est pas l'état normal du sujet connaissant, qui est d'abord tourné vers le dehors. Sans la réflexion, il ne peut y avoir de perception *distincte* ni de l'acte ni du sujet.

VII. *La réflexion sur la « species »*. Elle avait été déjà notée à propos de la réflexion sur le singulier Elle doit être étudiée en elle-même. Ce n'est pas la réflexion sur l'acte d'intelligence comme acte, mais sur cette forme qui se trouve en l'intelligence et « par quoi » elle comprend. L'intellect possible réfléchit sur cette species **(34)**. La species, forme intentionnelle dans l'intelligence, est opposée à l'universel qui fait connaître le réel : l'une est « id quo », l'autre « id quod » (cognoscitur). Les affirmations sont trop constantes pour qu'il y ait lieu de douter de l'importance que saint Thomas y attache : le tout est de les interpréter correctement **(34, 35, 37, 39, 46, 73, 74)**.

Ce n'est pas le lieu de déterminer la valeur de l'universel par rapport au réel. Nous pouvons dire toutefois que l'opposition de la species à l'universel n'implique pas, comme on semble parfois le dire, que ce dernier soit le réel. Il ne peut l'être, bien qu'il en soit abstrait. L'universel fait connaître les choses, mais sous un mode

1. L'on a cependant tenté d'y découvrir la base d'une critique de la connaissance, et ultérieurement d'une métaphysique. Cf. G. Picard, *Le Problème Critique fondamental*, dans *Archives de Philosophie*. Si des systèmes modernes ont cherché un point de départ en cette connaissance du Moi, ce n'est pas l'esprit du thomisme, où le progrès de l'objet à l'acte et au sujet est donné comme une démarche nécessaire.

2. Cf. **63**. Quod autem aliquid se intelligat aliquis intelligere intelligibile...

immatériel. Dès lors comment distinguer l'idée universelle comme révélatrice du réel, de l'idée comme forme intentionnelle ? Par une différence dans les fonctions. Lorsque je dis : la rose rouge est plus petite que la rose blanche, j'exprime un jugement d'inégalité, en considérant les données objectives. Puis, je fais attention à ce jugement, comme forme de mon intelligence : ce par quoi je connais, je pourrais aussi faire attention à l'acte (meum intelligere) ; je pourrais encore faire attention au principe de cet acte (me intelligere). Nul besoin de faire de nouvelles expériences, ni de nouvelles abstractions pour cela. Tout était donné « in confuso » dans la connaissance de l'objet : ce sont les seules opérations réflexives qui ont projeté la lumière intellectuelle tantôt sur tel aspect, et tantôt sur tel autre.

Une théorie de la réflexion servirait peut-être à spiritualiser celle de l'intellection en général. On a parfois, à lire certains auteurs, l'impression d'un morcelage spatial de mécanismes savamment ordonnés, alors qu'il ne fallait considérer, sous divers rapports, qu'un seul acte immatériel.

VIII. *Métaphysique de la réflexion.* Ce qui frappe justement dans l'explication métaphysique du pouvoir réflexif, c'est la relation constante mise entre ce pouvoir et l'immatérialité de nature. Cela nous rassure complètement quant à notre interprétation psychologique des textes.

Une puissance matérielle ne peut se réfléchir sur son acte, en raison de la masse de l'organe (7). En effet, d'après Avicenne, l'organe de ces puissances doit être « entre » ces puissances et leur objet (11, 12, 15). Cela n'empêchera pas le sens commun de connaître l'acte des sens propres (15, 17), mais c'est là une opération du type « réflexion-réfluence » (V) : le mouvement réflexif va d'une puissance à l'acte d'une autre. Quant à la réflexion-reploiement elle est impossible, même au sens commun, en raison de son organe (17). Si nous comprenons bien le texte, l'impossibilité se fonde sur deux principes : « Sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale. Non est autem possibile ut organum medium cadat inter potentiam sensitivam et seipsum ». Le second principe signifierait que l'organe corporel ne peut s'insérer entre soi-même et la puissance pour connaître réflexivement cette dernière. C'est bien ce que nous trouvons dans un passage d'Avicenne (12), quoiqu'il ne soit pas mot pour mot le texte cité par saint Thomas (11, 15) : « Il est impossible que ce qui connaît à l'aide d'un instrument (corporel), connaisse

l'instrument qui lui sert de moyen de connaissance ». L'organe même animé, est matériel. Il est pour ainsi dire opaque et empêche la réflexion.

Pour trouver une explication plus fouillée, il faut aller jusqu'au Commentaire sur le *Liber de Causis* (77, 78) et d'Avicenne passer à Proclus. C'est l'extension même des parties corporelles qui s'oppose à la réflexion : « aliis earum alibi jacentibus ». L'image de la réflexion-reploiement commande tout le développement. Est-ce pour autant un développement imaginaire ? Nous ne le croyons pas. L'activité spirituelle, étant libre de toute matière, est pénétrable à l'esprit. La matière ne l'est pas. Elle n'est jamais qu'un instrument de connaissance, et pour le dire, un instrument qui limite à un ordre de connaissance. Cette spéculation est reprise au Commentaire sur le *De Anima* (III, 7), quand il s'agit d'expliquer le fameux « Intus apparens prohibet extraneum ». Ce n'est pas une affirmation isolée dans la pensée de saint Thomas : elle répond à une conception fondamentale sur la distinction de l'esprit et de la matière. L'esprit est réceptif, pénétrable aux objets, et finalement il se pénètre lui-même, parce qu'il est immatériel. La matière, — dans l'ordre du connaître — est limitatrice, opaque, impénétrable à la réflexion. « Deux corps ne peuvent être en un même lieu » : cet autre axiome éclaire cette impossibilité pour la matière de se reployer sur soi. Une puissance munie d'un organe pourra connaître l'acte d'une autre puissance organique, tel le sens commun connaissant l'acte des sens propres, parce qu'on a affaire à deux corps distincts. Mais que l'organe corporel se reploie sur lui-même pour se percevoir agissant, c'est tout-à-fait impensable.

Un fond d'aristotélisme se discerne à travers les influences d'Avicenne et de Proclus. Mais le Commentaire sur le « Liber de Causis » nous montre une prépondérance de Proclus, ignorée jusqu'à la traduction de l'*Elementatio theologica*, mais subie depuis longtemps sous forme de propositions empruntées à ce recueil célèbre. L'une surtout prolonge très loin, métaphysiquement, la théorie de la réflexion chez les esprits : « Omnis sciens qui scit essentiam duam est rediens ad essentiam suam reditione completa » (Prop. XV).

Elle donne lieu à cette spéculation où la relation entre la réflexion et l'immatérialité est poussée jusqu'aux extrêmes limites. Tout ce qui se réfléchit vers son essence par une connaissance réflexive, se réfléchit ontologiquement sur soi, c'est-à-dire subsiste par soi, ne repose pas sur un sujet, et donc est indépendant de la matière (7). C'est d'ailleurs l'explication que donne de cette proposition,

le « Commentateur » (11). On pourrait esquisser un ordre des êtres où le rapport entre connaissance réflexive et immatérialité serait constant (17). Les substances intellectuelles sont au sommet de cette hiérarchie : elles sortent pour ainsi dire d'elles-mêmes, en connaissant autre chose qu'elles, mais elles commencent à retourner vers leur intérieur quand elles réfléchissent sur leur acte et ce reploiement est parfait quand elles atteignent leur essence. Les êtres doués de sens commencent aussi cette réflexion, comme on l'a dit du sens commun, mais la réflexion est arrêtée par l'organe. Quant aux êtres insensibles, ils ne se réfléchissent en aucune manière sur eux-mêmes, parce qu'ils ne connaissent pas.

Il semble qu'il y ait ici une légère incohérence doctrinale. Le sens commun ne se reploie pas sur son activité, mais sur celle d'une puissance inférieure, réflexion bien décrite en ? et !. Mais l'idée fondamentale est claire : le pouvoir réflexif est fonction de l'immatérialité. Les êtres matériels, non connaissants, ne se réfléchissent nullement. Les connaissants sensibles possèdent une manière de pouvoir réflexif. Les connaissants intellectuels (purs) se réfléchissent parfaitement.

La réflexion est encore donnée comme une action de soi sur soi (36). C'est impossible en rigueur pour les corps : une partie meut, l'autre est mue. Mais l'intelligence (pure) le peut : elle se connaît non seulement en partie, mais totalement. Elle n'est donc en aucune façon un corps.

Une nuance un peu différente donne comme principe du retour sur l'essence, la subsistance de la forme (40). C'est en somme l'ordre absolu, au lieu de l'ordre d'invention. Sous le rapport métaphysique, une forme qui actualise une matière, se répand en quelque sorte sur elle (cf. 7) ; mais une forme qui a l'être en soi, « retourne » sur elle-même. Par suite, les puissances sensibles ne peuvent, à cause de l'organe, exécuter le mouvement réflexif mais les puissances intellectuelles subsistantes peuvent se connaître. A la limite, l'Esprit pur infini, Dieu, se réfléchit parfaitement. C'est la structure métaphysique des êtres immatériels qui permet la réflexion. Ainsi « redire ad essentiam » signifie simultanément : subsister par soi, sans matière, et se connaître par réflexion. Ce procédé déductif éclaire les expressions incomplètes où saint Thomas paraît confondre les deux sens.

Cette métaphysique de la réflexion est confrontée avec la doctrine de Proclus dans le Commentaire sur le « Liber de Causis » (78). Le retour sur l'essence est expliqué par un choix de propositions

empruntées à la traduction de l'*Elementatio theologica*. Tout ce qui se réfléchit sur soi est incorporel. La raison en a été donnée plus haut (77). On en déduit aussitôt que l'être qui se réfléchit est séparable du corps. Si en effet l'opération (réflexive) est indépendante du corps, l'être qui exécute cette opération est, par nature, séparable. — Ensuite, la réflexion est un mouvement vers la subsistance S'il y a réflexion sur l'essence (c'est le cas des formes qui ne sont pas « répandues » sur la matière), il y a subsistance par soi. Or, ce qui réfléchit son opération, doit aussi se réfléchir sur soi-même : faute de quoi, son opération serait plus parfaite que son être. En ce cas, la « conversion » est totale. — Ce qui permet de conclure en définitive que toute âme est une substance incorporelle et peut être séparée du corps, d'après tout ce qu'on a dit ci-dessus.

Le Commentaire qui suit ce florilège de propositions empruntées à Proclus (Prop. 15, 16, 43, 44, 83, 186 [avec la preuve]) appelle plusieurs remarques.

D'abord, nous trouvons une description exacte de la réflexion dans l'ordre du connaître. Quand l'âme se connaît, le connaissant et le connu ne forme plus qu'un. Il y a donc un certain reploiement (circulatio), qu'expriment les termes de « revenir », « se retourner » (redeundi, convertendi). Puis l'habituel passage de l'ordre du connaître à l'ordre de l'être : ce qui se connaît est une substance simple, qui se suffit, n'a pas de support matériel, et donc subsiste par soi. Il s'ensuit qu'un tel être est séparable du corps. La réflexion intellectuelle implique donc non seulement l'immatérialité, mais encore l'immortalité.

Mais après avoir paru admettre que toute âme connaît son essence, par une réflexion parfaite (de anima enim est intelligendum quod hic dicitur), nous avons devant les yeux un tableau final où s'introduit quelque relativité. Le Premier Intellect, les Intelligences participées, l'Ame, n'ont pas également le pouvoir de se connaître. On nous laisse curieusement en face des deux solutions de Platon et d'Aristote, comme s'il s'agissait non d'un exposé doctrinal, mais d'un exposé historique. Ce n'est pas certes que saint Thomas hésite : l'ensemble des textes est trop cohérent et précis. Mais cela nous invite à prendre ce Commentaire pour ce qu'il est : une pénétration de la pensée d'autrui. Et peut-être y trouverions-nous une indication précieuse sur l'esprit des commentaires de saint Thomas en général, dont il ne faudrait pas dire sans nuances qu'ils représentent exactement sa pensée.

IX. Nous avons noté pour mémoire (68 à 72), quelques emplois du terme ou de l'idée de réflexion, dans l'ordre physique. Leur critique dépasserait les limites d'une enquête psychologique. La réflexion de la lumière ou du mouvement peut nous donner quelque image approchée de la réflexion dans l'âme, mais ne décide pas en dernière analyse du sens à adopter précisément en ce cas [1].

CONCLUSIONS

Telles sont les remarques principales que suggèrent une critique des textes de la réflexion. Ce fait, donné dans une objection de la Métaphysique comme un phénomène adventice (Aristote : ἐν παρέργῳ ; Saint Thomas : quasi accessorium quoddam), a cependant de nombreuses conséquences dans la vie psychologique humaine.

En laissant de côté quelques acceptions moins importantes, nous pouvons discerner plusieurs sens principaux qu'il ne paraît pas possible de ramener à une seule opération psychologique.

Le regard dévié de l'intelligence sur le schème concret est une opération originale qui permet une certaine connaissance du singulier.

La réflexion par « réfluence » d'une puissance spirituelle sur l'autre est tout autre chose : l'immatérialité de l'intelligence et de la volonté, leur inclusion mutuelle (voluntas est in ratione) assurent l'unité de l'activité spirituelle, et rend possible le choix libre.

La réflexion « scientifique » est le fondement de la psychologie, car elle est une connaissance universelle. Elle s'oppose à la réflexion-reploiement qui est une perception singulière, bien que spirituelle. (73, 75). Cette dernière espèce de réflexion est bien donnée comme le fondement de la Logique, et comme on l'a dit, de l'Epistémologie (cf. 16). Mais il faut reconnaître qu'il doit y avoir passage de la réflexion-reploiement à la réflexion-considération pour qu'on puisse constituer une science. Il n'y a pas de science de l'individuel. Il est requis de l'universaliser pour construire la Logique, tout autant que la Psychologie. Cela peut être légitimement déduit des textes, et même cela explique certains raccourcis d'expression (Cf. encore 16), où l'on passe, sans avertir, de la perception de l'acte singulier à la connaissance universelle de la « nature ».

Il reste que la réflexion-reploiement semble bien le mode le plus parfait de réflexion et le plus fécond, puisqu'elle est à l'origine de

1. Cf. *Revue Thomiste*, sept.-oct. 1926, pp. 441-3.

plusieurs branches importantes du savoir, tandis que les autres modes ne mènent qu'à des problèmes particuliers, et, enfin de compte, ne sont connues que grâce à elle. De plus, c'est par elle que se manifeste l'immatérialité de l'intelligence et de la volonté, et, *après inférence*, de l'essence de l'âme. Un esprit moins prudent que saint Thomas aurait cherché dans la direction d'un retour sur l'essence quelque lumière sur la nature de l'âme. Il n'a pas été tenté de suivre Proclus jusqu'au terme de sa spéculation. Il y avait là une voie dangereuse d'introversion mystique, tout-à-fait étrangère à l'inclination du Docteur Angélique. Il n'aurait pas admis la pensée rapportée par Hiéroclès (sur les « Vers d'or ») : « L'âme connaît tout, dit Proclus, par réflexion sur elle-même, et elle plonge dans le monde divin en tant qu'elle s'élève par l'intelligence à la connaissance de son essence propre ».

Une étude telle que la nôtre, si imparfaite soit-elle, est bien propre à faire soupçonner la complexité du fonds doctrinal dans l'œuvre de saint Thomas. Aristote, Augustin, Proclus, Avicenne, (et sans doute beaucoup d'autres, et en particulier des intermédiaires inconnus) se reflètent en un même esprit. Il n'est guère possible de doser les influences, ni la qualité de l'adhésion. Mais il serait puéril de nier la réaction originale de cet esprit, sollicité par des théories disparates. Bien que les quatre penseurs cités aient laissé chacun une trace perceptible, constante à travers l'œuvre, et que d'avoir discerné leur rôle nous ait permis de ne pas confondre des idées différentes masquées sous un même vocable, il reste que cela n'a pas été subi passivement, mais que l'infléchissement voulu a été donné en chaque cas, afin d'aboutir à une vision cohérente du réel.

Paris. J. WÉBERT, O. P.

LA RÉVÉLATION DES VÉRITÉS DIVINES NATURELLES D'APRÈS SAINT THOMAS D'AQUIN

Par vérités divines naturelles on entend les vérités divines que la raison humaine est en mesure de découvrir par l'exercice de ses propres facultés, comme l'existence de Dieu et ses attributs.

A plusieurs reprises, S. Thomas a traité le problème de la révélation de ces vérités naturelles. Cette révélation est-elle nécessaire ? Pourquoi Dieu a-t-il consenti à la faire ? Il va de soi que la nécessité dont il s'agit ici est une nécessité toute relative, « ad bene esse » : c'est afin de parer à certains inconvénients que Dieu a instruit les hommes de ces vérités faute desquelles il n'y a point de salut possible.

A travers ses différents ouvrages, le sentiment de S. Thomas sur cette question apparaît toujours très net ; aucun doute n'est permis sur sa pensée ; mais cette pensée se traduit avec une grande variété d'expression [1].

Je voudrais comparer ces expressions entre elles en prenant comme point de départ le tout premier article de la Somme théologique ; à cet article nous rattacherons l'article 4 de la quest. II de la *II*^{a} *II*^{ae} et le chapitre 4 du premier livre du *Contra Gentiles.*

En regard de ce premier groupe de textes nous mettrons un autre groupe qui présente cette caractéristique, que S. Thomas invoque dans chacun de ces passages l'autorité de Maimonide : *III Sent.*, dist.24, Q.1, a.3, q.1 ; *De Trinitate*, q.III, art.1 ; *De veritate*, q.XIV, art. 10.

L'intérêt qui s'attache à cette comparaison est multiple : tout d'abord voir comment le Docteur Angélique modèle sa pensée pour lui donner une forme définitive ; puis nous rendre compte de la façon dont S. Thomas a emprunté les éléments de sa doctri-

1. Le P. DE GUIBERT, S. J. (*Les doublets de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1926, p. 22, note 1) a déjà attiré l'attention sur ce problème.

ne au penseur juif Maimonide ; enfin déterminer, en nous aidant de cette évolution littéraire, la date respective de quelques écrits de S. Thomas.

I. — Premier groupe de textes apparentés.

(Iª Pars, q.I, art. 1 ; IIª IIae, q.II, art. 4 ; I C.G., cap. 4).

Nous passerons successivement en revue chacun des textes qui appartiennent à ce premier groupe.

1. — *Iª Pars, q. I, art.1.*

En cet article S.Thomas se pose la question de la révélation objective des vérités divines : *Utrum sit necessarium praeter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi* ?

Le premier argument concerne les vérités divines surnaturelles ; nous le passons sous silence.

Le second argument vise les vérités divines naturelles et voici le raisonnement qui établit la nécessité de leur révélation : Le salut de l'homme, qui ne se trouve qu'en Dieu, dépend entièrement de la connaissance des vérités divines que la raison humaine peut découvrir par ses propres moyens. Or, si la raison humaine n'était aidée d'aucune manière, les vérités divines naturelles ne seraient connues que *par peu de gens, après un laps de temps considérable et avec un mélange de beaucoup d'erreurs.* Il est donc nécessaire que les hommes soient instruits de ces vérités divines naturelles par une révélation de Dieu, afin que le salut leur soit procuré d'une façon plus adaptée et plus certaine.

Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret : a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur.

Pauci, per longum tempus, cum admixtione multorum errorum, tels sont les trois inconvénients qui existeraient si la révélation divine ne venait au secours de la raison humaine : la recherche de l'esprit de l'homme, laissée à elle-même, n'aboutit que chez peu de savants ; elle réclame un temps beaucoup trop long ; elle n'est

jamais sûre d'atteindre la pure vérité, mais risque d'y mêler souvent une foule d'erreurs.

2. — *IIª IIae, q. II, art. 4.*

La doctrine sacrée comprend donc non seulement des vérités divines surnaturelles, mais aussi des vérités divines naturelles. L'homme a le devoir de donner son assentiment aux unes et aux autres. Dans le traité de la foi, S. Thomas consacre une question à l'acte intérieur de foi.

Après avoir légitimé la définition de S. Augustin : *Utrum credere sit « cum assensione cogitare »* (art. I), et expliqué la distinction apportée par le même docteur : *Utrum convenienter distinguatur actus fidei per hoc quod est « credere Deo, credere Deum et credere in Deum »* (art.2), le théologien passe en revue les vérités qu'il est nécessaire de croire pour faire son salut : en premier lieu les vérités qui sont hors de la portée de la raison humaine (art. 3) ; ensuite les vérités que l'esprit de l'homme est en mesure de découvrir par ses propres forces (art. 4).

Dans cet article 4 (*Utrum credere ea quae ratione naturali probari possunt sit necessarium*), on rencontre les mêmes inconvénients qui ont été signalés au début de la Somme théologique : s'ils n'acceptaient pas par mode de foi les vérités divines naturelles, les hommes n'arriveraient à la connaissance de Dieu qu'après un long temps, en très petit nombre, et avec de grandes chances d'erreurs.

En se passage S. Thomas ne se contente pas d'une simple énumération des trois inconvénients, mais il commente par le détail les trois titres de preuves *per inconvenientia* :

1° *Post multum tempus.* — La science qui a pour but de prouver l'existence de Dieu et ses attributs présuppose beaucoup d'autres sciences. L'homme ne parviendrait donc à la connaissance de Dieu qu'après une longue partie de sa vie.

Primo quidem, ut citius homo ad veritatis divinae cognitionem perveniat. Scientia enim ad quam pertinet probare Deum esse et alia hujusmodi de Deo, ultimo hominibus addiscenda proponitur, praesuppositis multis aliis scientiis. Et sic non nisi post multum tempus vitae suae homo ad Dei cognitionem perveniret.

2° *Pauci.* — Un grand nombre d'hommes ne peuvent progresser dans l'étude d'aucune science, soit à cause de leur manque d'intelligence, soit à raison de leurs préoccupations matérielles ou des né-

cessités de la vie temporelle, soit à cause de leur paresse intellectuelle. Tous ceux-là seraient donc privés de la connaissance de Dieu.

Secundo, ut cognitio Dei sit communior. Multi enim in studio scientiae proficere non possunt : vel propter hebetudinem ingenii ; vel propter alias occupationes et necessitates temporalis vitae ; vel etiam propter torporem addiscendi. Qui omnino a Dei cognitione fraudarentur nisi proponerentur eis divina per modum fidei.

3° *Cum admixtione multorum errorum.* — La raison humaine est particulièrement déficiente dans l'étude des réalités divines ; il suffit de constater que même en approfondissant les réalités humaines les Philosophes ont commis une foule d'erreurs et ont exprimé des opinions contradictoires.

Tertio modo, propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens : cujus signum est quia philosophi, de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes, in multis erraverunt et sibi ipsis contraria senserunt. Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi a Deo dicta, qui mentiri non potest.

Si l'on compare la *II*ª *II*ae avec la *I*ª *Pars*, on remarque que S. Thomas a interverti l'ordre des deux premiers inconvénients ; dans le premier article de la Somme il écrivait : *pauci, post multum tempus, cum admixtione multorum errorum* ; ici nous trouvons la disposition suivante : *post multum tempus, pauci, cum admixtione multorum errorum.* Ce dernier ordre est plus satisfaisant ; car on procède tout d'abord de la nature même des vérités divines naturelles : elles requièrent une foule d'autres connaissances, dont l'acquisition préalable exige beaucoup de temps ; puis on passe à la considération de l'esprit qui se livre à ses investigations : divers motifs le rendent incapable d'étudier ; enfin on envisage l'exercice même de l'intelligence humaine : l'esprit de l'homme verse fréquemment dans l'erreur, surtout quand il étudie les réalités divines.

Postérieurement à la *II*ª *II*ae nous ne trouvons plus, au sujet des vérités divines naturelles, que ce court texte du *Compendium theologiae* (cap.36) :

Haec autem quae in superioribus de Deo tradita sunt, a pluribus [illegible]
dem gentilium philosophis subtiliter considerata [illegible]
eorum circa praedicta erraverint. Et
et laboriosam [illegible]

Nous pouvons donc considérer comme définitive l'expression que S. Thomas a donnée à sa doctrine dans la *II*ª *II*ae.

3. — *I Contra Gentiles, cap. 4.*

Dans le chapitre 4 du premier livre du *Contra Gentiles* le même problème est soulevé par S. Thomas en ces termes : *Quod veritas divinorum ad quam naturalis ratio pertingit convenienter hominibus credenda proponitur.*

Le titre montre que l'on traite ici tout ensemble de la nécessité et de la révélation objective et de l'acte de foi.

La solution s'étaie sur les mêmes inconvénients qu'énumère le premier article de la Somme et qu'explique la *II*ª *II*ae. Toutefois le schème présenté est identique à celui du début de la Somme : *pauci, post multum tempus, cum admixtione multorum errorum.*

1º *Pauci.* — Le manque d'intelligence, les nécessités de la vie matérielle, la paresse, telles sont les trois causes qui empêchent l'homme de jouir du fruit de l'étude.

Unum (inconveniens) est quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est inventio veritatis, plurimi impediuntur tribus de causis. Quidam siquidem per complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum : unde nullo studio ad hoc pertingere possent ut summum gradum humanae cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit. — Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris. Oportet enim esse inter homines aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativae inquisitionis non possent expendere ut ad summum fastigium humanae inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem. — Quidam autem impediuntur pigritia. Ad cognitionem enim eorum quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet : cum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur ; propter quod metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda. Sic ergo non nisi cum magno labore studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest. Quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, cujus tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum.

On reconnaît ici les preuves qui sont reprises dans la *II*ª *II*ae. Mais tandis que dans la *II*ª *II*ae S. Thomas se contente d'en faire l'énumération, dans le *Contra Gentiles* il les décrit en des formules très heureuses et très riches d'observations.

2º *Post multum tempus.* — Cette preuve est ici beaucoup plus développée que dans la *II*ª *II*ae ; en ce dernier endroit, S. Thomas ne

fait que constater que la théodicée présuppose beaucoup d'autres sciences ; dans le *Contra Gentiles* il indique trois motifs de la lenteur que met l'homme à acquérir les notions indispensables sur Dieu : la profondeur des vérités divines, la multitude des connaissances préalables, les passions de la jeunesse.

Secundum inconveniens est quod illi qui ad praedictae veritatis inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent. Tum propter hujus veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non nisi post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur. Tum etiam propter multa quae praeexiguntur, ut dictum est. Tum etiam propter hoc quod tempore juventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altae veritatis cognitionem, sed in quiescendo fit prudens et sciens, ut dicitur in VII Physic. Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognescendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris : cum Dei cognitio, quae homines maxime perfectos et bonos facit, non nisi quibusdam paucis, et his etiam post temporis longitudinem proveniret.

Ce dernier motif, omis dans la *II*ª *II*ªᵉ, est à retenir, car nous le verrons exposé ailleurs : « Au temps de la jeunesse, écrit S.Thomas, l'âme est agitée par les divers mouvements des passions ; elle n'est donc pas faite pour connaître de si hautes vérités ; ce n'est que lorsque les passions sont apaisées que l'âme acquiert la prudence et la science, ainsi que le remarque Aristote au septième livre des Physiques ».

3° *Cum admixtione multorum errorum.* — Quant aux erreurs qui se mêlent aux vérités que l'homme cherche à connaître, S. Thomas leur assigne deux causes, étroitement unies, l'une d'ordre intellectuel, l'autre d'ordre sensible : la faiblesse de notre esprit en ses jugements et l'entremêlement des images ou des phantasmes. Et voici les conséquences qu'entraînerait cette double infériorité dans la recherche des vérités divines naturelles : « Chez beaucoup d'hommes les vérités les plus clairement démontrées resteraient dans le doute étant donné qu'ils ignorent la force de ces démonstrations, surtout lorsqu'ils considèrent les oppositions doctrinales où se tiennent ceux que l'on appelle sages. De plus, au milieu des nombreuses vérités qui sont démontrées viendrait parfois se glisser du faux, qui, lui, ne repose pas sur une démonstration, mais sur des preuves ou des raisons sophistiques, qui ont, en certains cas, toutes les apparences d'une démonstration ».

Tertium inconveniens est quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur, propter debilitatem intellectus nostri in judicando,

et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea quae sunt verissime demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant ; et praecipue cum videant a diversis qui sapientes dicuntur, diversa doceri. Inter multa etiam vera quae demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quae interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit per viam fidei fixam certitudinem et puram veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi.

La description de ce troisième inconvénient est assez notablement diverse dans le *Contra Gentiles* et dans la *II*ª *II*ae, encore que le fonds de pensée soit le même : constatation des doctrines opposées soutenues par les philosophes et des multiples erreurs qui se mêlent aux vérités. Néanmoins. on notera que, dans la Somme, S. Thomas a abandonné le *propter phantasmatum permixtionem* pour ne conserver que le *propter debilitatem intellectus nostri in judicando.*

Afin de bien marquer les ressemblances et les divergences entre le *Contra Gentiles* et la *II*ª *II*ae, on peut dresser le tableau suivant, où sont soulignées les particularités du *Contra Gentiles* :

I. Pauci	1) propter complexionis indispositionem (C. G.) propter hebetudinem ingenii (IIª IIae) 2) propter necessitatem rei familiaris (C. G.) propter alias occupationes et necessitates temporalis vitae (IIª IIae) 3) propter pigritiam (C. G.) propter torporem addiscendi (IIª IIae)
II. Post multum tempus	1) *propter veritatis profunditatem* (C. G.) 2) propter multa quae praeexiguntur (C. G. et IIª IIae) 3) *propter passiones juventutis* (C. G.)
III. Cum admixtione multorum errorum	1) propter debilitatem intellectus nostri in judicando (C. G. et IIª IIae) 2) *et propter phantasmatum permixtionem* (C. G.)

A n'en pas douter, le *Contra Gentiles* insiste d'une manière très déterminée sur les conditions défectueuses dans lesquelles s'exerce la recherche intellectuelle : cette accumulation d'obstacles, de difficultés pour penser et pour bien penser montre que S. Thomas prise le labeur de l'esprit humain, mais aussi combien il en apprécie tous les efforts. Sans se départir un seul instant de cette attitude devant le travail des savants, le Docteur Angélique, dans la *II*ª *II*ae, abrège la rédaction du *Contra Gentiles* et, au surplus, omet de signaler quel-

ques-unes des causes qui rendent plus ardue la conquête de la vérité : la profondeur des réalités divines quelles qu'elles soient, l'emmêlement des phantasmes, les passions de la jeunesse.

Si nous comparons maintenant les trois titres d'inconvénients du *Contra Gentiles*, de la *I^a Pars* et de la *II^a II^ae*, nous aboutissons à cet autre résultat littéraire : c'est que la *II^a II^ae* s'écarte de l'ordre tant du *Contra Gentiles* que de la *I^a Pars* :

	C. G.	I^a P.	II^a II^ae
Pauci	1	1	2
Post multum tempus	2	2	1
Cum admixtione errorum	3	3	3

C'est à dessein, semble-t-il, que S. Thomas a modifié son point de vue et le schéma qui reste à retenir est le suivant :

Post multum tempus
Pauci
Cum admixtione multorum errorum.

II. — Deuxième Groupe de textes apparentés

(III Sent., dist. 24, Q. I, art. 3, q. ; De Trinitate, q. III, art. I ; De veritate, q. XIV, art. 10.)

Les trois textes que nous avons maintenant à examiner ont ceci de commun : ils citent dans cette question de la révélation des vérités divines naturelles l'autorité du philosophe juif Maimonide.

Nous commencerons par comparer entre eux ces trois textes de S. Thomas ; puis nous les confronterons avec le passage de Maimonide auquel ils renvoient ; enfin nous rapprocherons ce second groupe de textes du premier et nous verrons les changements que S. Thomas y apportés.

1. — *Comparaison littéraire des trois textes.*

Le problème débattu dans *III Sent.*, dist. 24, Q.I, art.3, q.I ; *De Trinitate*, q. III, art. 1 ; *De veritate*, q. XIV, art. 10 est toujours le

même : La foi est-elle nécessaire à l'homme ? S. Thomas distingue les deux ordres de vérités divines : les vérités surnaturelles et les vérités naturelles. Nous nous bornons à considérer ici ce qui nous est dit de la révélation des vérités divines naturelles.

Disposons sur trois colonnes parallèles les textes de S. Thomas et il apparaîtra avec évidence que deux rédactions sont très proches l'une de l'autre : celle du *De Trinitate* et celle du *De veritate*. Il est non moins clair, pourtant, que le Docteur Angélique ne reproduit pas littéralement ses raisons ; si les titres de preuves demeurent les mêmes et les mots souvent identiques, la rédaction offre de notables particularités. Quant au texte des Sentences, ses formules sont très spéciales et ne seront jamais reprises par la suite.

3 Sent., dist. 24, Q. 1, a. 3, q. 1.	*De Trinitate, q. III, a. 1.*	*De verit., q. XIV, a. 10.*
Sicut autem est in gratia perficiente affectum quod praesupponit naturam, quia eam perficit; ita et fidei substernitur naturalis cognitio, quam fides praesupponit, et ratio probare potest : sicut Deum esse, et Deum esse unum, incorporeum, intelligentem, et alia hujusmodi :	Cum igitur finis humanae vitae sit beatitudo, quae consistit in *plena cognitione divinorum*, necessarium est ad humanam vitam in beatitudinem dirigendam *statim in principio* fidem divinorum habere, quae plene cognoscenda expectantur in *ultima perfectione humana.*	*Ultima* autem *perfectio* ad quam *homo* ordinatur, consistit in *perfecta Dei cognitione* : ad quam quidem pervenire non potest nisi operatione et instructione Dei, qui est sui perfectus cognitor. Perfectæ autem cognitionis *statim* homo *in sui principio capax* non est; unde oportet quod accipiat per viam credendi aliqua, per quae manuducatur ad perveniendum in *perfectam cognitionem*...
Et ad hoc etiam sufficienter fides inclinat, ut qui rationem ad hoc habere non potest, fide eis assentiat .Quod quidem necessarium fuit propter quinque, ut dicit Rabbi Moyses in prima parte, capit. 33.	Ad quorum quaedam cognoscenda plene possibile est homini pervenire per viam rationis in statu viae : et horum quamvis possit haberi scientia, et a quibusdam habeatur, tamen necessarium est habere fidem propter quinque rationes, quas Rabbi Moyses ponit.	Quaedam vero sunt ad quae etiam in hac vita perfecte cognoscenda possumus pervenire, sicut illa quae de Deo demonstrative probari possunt ; quae tamen a principio necesse est credere, propter quinque rationes, quas Rabbi Moyses ponit

Primo, propter altitudinem materiae secundum elevationem a sensibus, quibus vita nostra connutritur ; unde non est facile sensum et imaginationem deserere ; quod tamen est necessarium in cognitione divinorum et spiritualium, ut dicit Boetius (lib. I de Trinit., cap. 2).

Primo, propter *profunditatem* et *subtilitatem* materiae, per quam occultantur divina ab hominum intellectu. Unde ne sit homo sine qualicumque horum cognitione, provisum est ei ut saltem per fidem divina cognoscat. Unde Ecclesiastes, septimo capite : « Alta profunditas, quis cognoscet illam ? »

Quarum prima est *profunditas* et *subtilitas* istorum cognoscibilium, quae sunt remotissima a sensibus : unde homo non est idoneus in principio ea cognoscere perfecte.

Secundo, quia quamvis intellectus hominis naturaliter ordinatus sit ad divina cognoscenda, non tamen potest in actum exire per seipsum. Et quia cuilibet non potest adesse doctor paratus, ideo Deus lumen fidei providit, quod mentem ad hujusmodi elevet.

Secundo, propter *imbecillitatem intellectus humani a principio.* Non enim provenit ei sua perfectio, nisi in fine ; et ideo ut nullum tempus sit vacuum a Dei cognitione, indiget fide, per quam ab ipso principio divina accipiat.

Secunda causa est *debilitas humani intellectus in sui principio.*

Tertio, quia ad cognitionem divinorum per viam rationis *multa praeexiguntur*, cum fere tota philosophia ad cognitionem divinorum ordinetur : quae quidem non possunt nisi *pauci* cognoscere ; et ideo oportuit fidem esse ut omnes aliquam cognitionem haberent de divinis.

Tertio, propter *multa praeambula quae exiguntur* ad habendum cognitionem de Deo secundum viam rationis. Exigitur enim ad hoc fere omnium scientiarum cognitio, cum omnium finis sit cognitio divinorum : quae quidem praeambula *paucissimi* comprehendunt, vel consequuntur. Unde, ne multitudo hominum a divina cognitione remanet vacua, provisa est ei divinitus via per fidem.

Tertia vero *multitudo eorum quae praeexiguntur* ad istorum demonstrationem, quae homo non nisi in *longissimo tempore* addiscere potest.

Quarto, quia quidam naturaliter sunt

Quarto, quia multi hominum *ex naturali*

Quarta est *indispositio* ad sciendum, quae

hebetes, et tamen cognitione divinorum indigent qua in vita dirigantur.	*complexione* sunt *indispositi* ad perfectionem intellectus consequendam secundum rationem, vel per viam rationis : unde, ut hi divina cognitione non careant, provisa est via fidei.	inest quibusdam *propter pravitatem complexionis.*
QUINTO, quia homines occupantur circa necessaria vitae et retrahuntur a diligenti consideratione divinorum.	QUINTO, propter *occupationes plurimas*, quibus oportet homines occupari : unde impossibile est quod omnes consequantur per viam rationis id quod est de Deo necessarium cognoscendum, et propter hoc via fidei procurata est, et hoc quantum ad illa quae sunt ab aliquibus scita, et aliis proponuntur ut credenda.	QUINTA est necessitas *occupationum* ad providendum necessaria vitæ.

Les raisons en faveur de la révélation des vérités divines naturelles sont claires : 1° la profondeur et la subtilité de ces vérités ; 2° la faiblesse de l'esprit humain ; 3° la multitude des sciences dont l'acquisition préalable est requise ; 4° le manque de dispositions naturelles de certains hommes pour l'étude ; 5° l'obligation de s'occuper des choses nécessaires à la vie.

1° Dans la première preuve, S. Thomas caractérise la difficulté qui s'attache à l'étude de la théodicée par le terme d'*altitudo* (Sentences), et par ceux de *profunditas* et de *subtilitas* (*De Trin.*, *De verit.*). La notation des Sentences relève davantage de l'ordre psychologique : « Notre vie se nourrit par les sens ; aussi n'est-il pas facile de quitter sa sensibilité et son imagination : ce qui serait pourtant nécessaire pour arriver à la connaissance des réalités divines et spirituelles ». Cette explication psychologique est sous-jacente dans le *De veritate* lorsque S. Thomas écrit de ces vérités divines qu'elles sont *remotissima a sensibus* ; mais il atténue par deux épithètes restrictives l'absolu de l'affirmation des Sentences en ajoutant : « Unde homo non est idoneus *in principio* ea cognoscere *perfecte* ».

2° Les Sentences, qui avaient ainsi appuyé sur la condition difficile

où l'homme se trouve en regard des connaissances divines et spirituelles plus que sur la hauteur de la doctrine elle-même, prennent leur seconde preuve de la nécessité d'un maître ; ce maître prêt à secourir n'importe qui ne peut être que Dieu dont l'aide se manifeste par la lumière de la foi. Mais le *De Trinitate* et de *De veritate* se rejoignent pour insister sur la faiblesse (*imbecillitas, debilitas*) de l'esprit humain ; pourtant le *De veritate* qui avait déjà rectifié les expressions des Sentences dans la première preuve met ici également un correctif à la constatation du *De Trinitate* : l'esprit humain est faible *dès* le principe (*a principio*), écrit le *De Trinitate* ; il est débile *à ses débuts* (*in sui principio*), dit le *De veritate* ; c'était déjà le mot qu'avait employé S. Thomas dans cette même question disputée, à la fin de la première preuve.

3° Les trois ouvrages (Sentences, *De Trinitate*, *De veritate*) s'entendent pour donner comme troisième raison la multitude des connaissances prérequises à l'étude de la théodicée. Cependant, tandis que les Sentences et le *De Trinitate* concluent que peu d'hommes (*pauci*, *paucissimi*) sont capables de connaître ces préambules, le *De veritate* en tire la conclusion que cette connaissance n'est possible qu'au bout d'un très grand laps de temps (*in longissimo tempore*).

4° Le manque de dispositions naturelles pour la science est mise en relief dans les Sentences par le terme employé *hebetes*. Dans le *De Trinitate et le De veritate*, même expression atténuée : *ex naturali complexione indispositi* ; *indispositio propter pravitatem complexionis.*

5° La cinquième raison est la même dans les trois textes (Sentences, *De Trinitate*, *De veritate*) : obligation pour l'homme de vaquer aux nécessités de la vie.

Cette comparaison rapide que nous venons d'établir montre, — ce que nous savons par ailleurs. — que les deux ouvrages, le *De Trinitate* et le *De veritate*, sont manifestement postérieurs aux Sentences.

Quant aux relations entre le *De Trinitate* et le *De veritate*, les textes tirés de ce dernier ouvrage trahissent une rédaction plus récente : nous avons vu, en effet, que dans la première preuve le *De veritate* apporte aux Sentences une correction qui est absente du *De Trinitate* et que dans la seconde preuve le *De veritate* atténue la faiblesse dans laquelle se trouve l'esprit humain ; en outre, dans la troisième preuve le *De Trinitate* conserve le *pauci* des Sentences en son *paucissimi*, alors que le *De veritate* dit : *in longissimo tempore.*

Remarquons aussi que la rédaction du *De veritate* est beaucoup plus abrégée que celle du *De Trinitate* : dans la question disputée les cinq causes qui rendent nécessaire la foi aux vérités divines naturelles sont presque réduites à leur énoncé pur et simple.

Toutes ces constatations d'ordre littéraire sont autant d'indices que la succession rédactionnelle des trois ouvrages de S. Thomas est la suivante :

III Sentences, dist. 24 ;
De Trinitate, q. III, art. 1 ;
De veritate, q. XIV, art. 10.

2. — *Comparaison avec Maimonide* [1].

Dans le groupe de textes que nous venons de voir, S. Thomas renvoie chaque fois à Maimonide : *propter quinque rationes, quas Rabbi Moyses ponit*, écrit-il.

Ces cinq raisons, Maimonide (1135-1204) les énumère dans le *Guide des indécis* qu'il publia en arabe en 1190 et que Samuel ibn-Tibbon traduisit en hébreu en 1204. Le chapitre 33 du livre I qui les contient est intitulé : *De quinque causis quae prohibent incipere addiscere sapientiam spiritualem* [2].

Chacune de ces cinq causes est expliquée plus longuement dans Maimonide que dans S. Thomas : celui-ci n'a emprunté au théologien juif que l'essentiel de ses preuves en abrégeant non seulement les développements assez diffus que le *Guide des indécis* leur consacre mais parfois aussi le titre sous lequel il les annonce ; en outre, dans le *De veritate*, S. Thomas réduit encore, nous l'avons déjà fait remar-

---

1. Le Dr J. Guttmann a consacré une brochure, qui garde toute sa valeur, aux relations de S. Thomas d'Aquin avec le judaïsme et la littérature juive, notamment Avicebron et Maimonide (*Das Verhaltniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur (Avicebron und Maimonides)*, Göttingen, Vandenhoek und Ruprecht, 1891). On y trouve un très grand nombre de rapprochements entre S. Thomas et Maimonide.

2. Nous ne possédons pas la traduction latine du *Guide des indécis* entreprise au début du XIIIe siècle et utilisée par S. Thomas d'Aquin. La Bibliothèque du Saulchoir (Kain, Belgique) a la bonne fortune de posséder un exemplaire de la traduction latine qui fut faite sur l'hébreu par Agostino Giustiniani en 1520 et publiée sous le titre suivant : *Rabi Mossei Aegyptii, Dux seu Director dubitantium aut perplexorum, in treis* (sic) *Libros divisus, et summa accuratione R. P. Augustini Justiniani*, O. P. *Nebiensium Episcopi recognitus*... Venumdatur... ab Jodoco Badio Ascensio ; in f°, Parisiis MDXX. C'est le texte de cette traduction latine assez rare, que nous reproduisons plus loin. — On sait que Salomon Munk a « traduit pour la première fois sur l'original arabe et accompagné de notes critiques, littéraires et explicatives » *Le guide des égarés* (Paris, Frank, 3 vol., 1856-1866). — Le chapitre 33 de la traduction latine forme le chap. 34 de la traduction française. Les décalages de chapitres tiennent à ce que certains chapitres de la traduction latine sont partagés en deux chapitres dans la traduction française. — Voir quelques notes sur Maimonide dans Et. Gilson, *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin*, dans *Archives d'Hist. Doctr. et Litt. du M. A.*, 1926, p. 13.

quer, l'exposé de chacune de ces cinq raisons. On ne peut que répéter ici ce que l'on a souligné si souvent, c'est que S. Thomas ne reproduit pas servilement le texte qu'il utilise, mais il en condense le sens en quelques propositions qu'il exprime en son vocabulaire personnel.

On saisira mieux les ressemblances de doctrine entre Maimonide et S. Thomas et aussi leurs différences de terminologie en disposant par colonnes les passages les plus caractéristiques des preuves qu'ils invoquent [1]. Nous laisserons de côté les Sentences à cause de leur rédaction spéciale et, en regard du texte de Maimonide, nous mettrons ceux du *De Trinitate* et du *De veritate*.

Maimonide	*De Trinitate*	*De veritate*
Prima CAUSA est *profunditas et subtilitas, et clausura rationum* ; sicut dixit Salomon : « Alta profunditas, quis inveniet ? » Et dixit : « Sapientia unde inventa est ? » Et idcirco non oportet incipere a sapientia profunda et occulta.	PRIMO, propter *profunditatem et subtilitatem materiae*, per quam occultantur divina ab hominum intellectu... Unde Ecclesiastes, septimo capite : « Alta profunditas, quis cognoscet eam ? »	PRIMA est *profunditas et subtilitas* istorum cognoscibilium, quae sunt remotissima a sensibus : unde homo non est idoneus in principio ea cognoscere perfecte.

Maimonide continue en rappelant l'allégorie de l'eau qui symbolise la sagesse : « Celui qui sait nager, écrit-il, tire des perles du fond de la mer, mais celui qui ignore la natation se noie ; c'est pourquoi celui-là seul se hasarde à nager, qui s'y est exercé pour l'apprendre » (Traduction MUNK, T. I, p. 119).

Maimonide	*De Trinitate*	*De veritate*
Secunda CAUSA est *brevitas intellectus humani in initio suo* : quoniam non acquirit homo ultimam perfectionem in initio, sed perfectio est in eo [in] potentia, et est in initio suo diminuta.	SECUNDO, propter *imbecillitatem intellectus humani a principio*. Non enim provenit ei sua perfectio, nisi in fine.	SECUNDA causa est debilitas intellectus in sui principio.

Chez Maimonide, le raisonnement se poursuit sur le plan aristotélicien où il l'a posé : « Ce qui est en puissance, dit-il, ne passe pas né-

1. On trouvera en appendice à cet article le texte complet du chapitre latin de Maimonide.

cessairement de la puissance à l'acte. L'homme doit être prêt, par une disposition parfaite, à apprendre et à s'exercer à l'étude, afin que ce qui est chez lui en puissance passe de la puissance à l'acte ».

Dans les Sentences, S. Thomas se contentera de dire en une phrase qui, à n'en pas douter, se réfère au développement de Maimonide : « Non potest (intellectus hominis) in actum exire per seipsum ». *(Loc. cit.)*

Maimonide	*De Trinitate*	*De veritate*
Causa TERTIA est *multitudo stramentorum et antecedentium...* Et debemus de necessitate intendere in creata secundum quod sunt, donec accipiamus de qualibet intentione antecedentia vera et fidelia quae prodeunt investigatione nostrarum spiritualium rationum...	TERTIO, propter *multa praeambula quae exiguntur* ad habendum cognitionem de Deo secundum viam rationis. Exigitur enim ad hoc fere omnium scientiarum cognitio,cum omnium finis sit cognitio divinorum :	TERTIA vero *multitudo eorum quae praeexiguntur* ad istorum demonstrationem,
...Quod non sequitur nisi post stramenta *longa...*		
Singulares vero quos « dominus vocat residuos » non acquirunt perfectionem quae est finis, nisi per stramenta et antecedentia.	quae quidem praeambula *paucissimi* comprehendunt, vel consequuntur.	quae homo non nisi *in longissimo tempore* addiscere potest.

Cette troisième raison, Maimonide l'a diluée dans un long exposé où viennent s'intercaler plusieurs citations de la Sainte Écriture. Cependant, on y reconnaît les constatations que S. Thomas relève tant dans le *De Trinitate* que dans le *De veritate*. Mais alors que le *De Trinitate* insiste sur le fait que très peu d'hommes *(paucissimi)* sont capables de connaître les préambules nécessaires à la science sur Dieu, le *De veritate* fait observer que cette connaissance exige un très grand laps de temps *(in longissimo tempore)* : chacun des deux ouvrages de S. Thomas a donc utilisé une remarque différente de Maimonide. On lit dans le *Guide des indécis* : « Si donc nous ne recevions jamais une opinion par la voie de l'autorité traditionnelle, et que nous ne fussions guidés sous aucun rapport par l'allégorie, mais que nous fussions obligés de nous former (de toute chose) une idée parfaite au moyen de définitions essentielles et en n'admettant que par la démonstration ce qui doit être admis comme vrai, — chose qui n'est possible qu'après de longues études préparatoires, — il en résulterait que les hommes, en général, mourraient, sans savoir seule-

ment s'il existe un Dieu pour l'univers ou s'il n'en existe pas, et encore bien moins lui attribuerait-on un gouvernement ou écarterait-on de lui une imperfection » (Traduction Munk, T. I, p. 123).

Une autre notation psychologique de Maimonide est à signaler, car elle sera reprise par le *Contra Gentiles* (*Primum inconveniens* : *Pauci* ; *3° propter pigritiam*) [1]. « Salomon, dans les Proverbes, a longuement décrit les manières des paresseux et leur incapacité, et tout cela est une allégorie sur l'incapacité de chercher la science » (*Ibid.*, p.124).

Maimonide	*De Trinitate*	*De veritate*
Causa QUARTA est *aptitudo naturalis*... Sunt autem multi in quibus est complexio naturalis cum qua nullo modo convenit perfectio intellectus.	QUARTO, quia multi hominum *ex naturali complexione* sunt *indispositi* ad perfectionem intellectus consequendam secundum rationem, vel per viam rationis.	QUARTA est *indispositio* ad sciendum, quae inest quibusdam *propter pravitatem complexionis.*

Tandis que cette quatrième raison est présentée par S. Thomas avec un laconisme tel que l'on serait porté à attribuer simplement à une mauvaise complexion physique l'inaptitude naturelle de certains hommes à l'étude, Maimonide apporte une foule d'observations psychologiques qui transposent sur un plan moral l'incapacité où se trouvent beaucoup d'hommes d'acquérir la sagesse. « Il a été exposé et même démontré, écrit Maimonide, que les vertus morales sont préparatoires pour les vertus rationnelles, et que l'acquisition de véritables (vertus) rationnelles, je veux dire de parfaites notions intelligibles, n'est possible qu'à un homme qui a bien châtié ses mœurs et qui est calme et posé... Cette science (de la métaphysique), comme tu sais, n'est ni de la médecine, ni de la géométrie, et, par les raisons que nous avons dites, tout le monde n'y est pas préparé. Il faut donc la faire précéder de préparations morales, afin que l'homme parvienne à une rectitude et à une perfection extrêmes... C'est pourquoi on trouve mauvais de l'enseigner aux jeunes gens ; et même ceux-ci ne pourront point la recevoir, — ayant le naturel bouillant et l'esprit préoccupé, à cause de la flamme de la jeunesse, — jusqu'à ce que cette flamme qui les trouble soit éteinte, qu'ils aient obtenu le calme et la tranquilité, et que leur cœur devienne humble et soumis par tempérament » (Traduction Munk, T.I, pp. 125-127).

1. Voir plus haut le texte du *Contra Gentiles*, p. 331.

Toutes ces observations de Maimonide non utilisées dans le *De Trinitate* et dans le *De veritate* ne seront pas perdues ; elles viendront prendre place comme argument spécial dans le *Contra Gentiles (Secundum inconveniens : Post multum tempus ; 3º propter passiones juventutis)* [1].

Maimonide	*De Trinitate*	*De veritate*
Causa QUINTA est *negotia hominum et necessitates corporum* quae sunt prima perfectione.	QUINTO, propter *occupationes plurimas*, quibus oportet homines occupari.	QUINTA est necessitas *occupationum* ad providendum necessaria vitae.

En vérité, ici encore, Maimonide fait preuve d'un sens très aigu de la vie réelle. Le portrait qu'il trace de l'homme occupé est de tous les temps : « La cinquième cause est dans l'occupation que donnent les besoins du corps formant la perfection première, particulièrement lorsqu'il s'y joint l'occupation que donnent la femme et les enfants, et surtout lorsqu'il se joint à cela la recherche des superfluités de la vie, qui, grâce aux usages et aux mauvaises habitudes, deviennent un puissant besoin naturel. En effet, même l'homme parfait, tel que nous l'avons décrit, quand il s'occupe beaucoup de choses nécessaires, et à plus forte raison (quand il s'occupe des choses) non nécessaires et qu'il les désire ardemment, ses aspirations spéculatives s'affaiblissent, et il ne les recherche plus qu'avec tiédeur et mollesse et avec peu de sollicitude ; et alors il ne perçoit même pas ce qu'il a la faculté de percevoir, ou bien il a une perception confuse, mêlée de perception et d'incapacité » (Trad. Munk, T. I, pp.129-130).

La comparaison de Maimonide avec S. Thomas prouve que si le Docteur Angélique ne reproduit pas toutes les analyses psychologiques du théologien juif, du moins conserve-t-il l'armature de ses arguments. Les quelques éléments du *Guide des indécis* qui n'ont pas été mis en œuvre dans les sentences, dans le *De Trinitate* et dans le *De veritate*, à savoir la paresse de certains hommes et les passions de la jeunesse, ne sont pas rejetés définitivement et S. Thomas les mettra en relief dans le *Contra Gentiles*, en les signalant comme causes spéciales du petit nombre d'hommes qui arrivent à la vérité (la paresse) et du long espace de temps nécessaire à l'acquisition de la sagesse (les passions de la jeunesse). Nous nous rendrons compte avec plus d'exactitude de cette utilisation complète de Maimonide

1. Voir plus haut le texte complet, p. 332.

en indiquant, par référence au tableau que nous avons déjà dressé du *Contra Gentiles*, les endroits parallèles soit du *Guide des indécis*, soit du *De Trinitate* et du *De veritate*.

I. Pauci	1) propter complexionis indispositionem (Maimonide, 4ª causa ; *De Trin.*, 4º ; *De ver.*, 4ª causa) 2) propter necessitatem rei familiaris (Maimonide, 5ª causa ; *De Trin.*, 5º ; *De ver.*, 5ª causa) 3) *propter pigritiam* (Maimonide, 3ª causa)
II. Post multum tempus	1) propter veritatis profunditatem (Maimonide, 1ª causa ; *De Trin.*, 1º ; *De ver.*, 1ª causa) 2) propter multa quae praeexiguntur (Maimonide, 3ª causa ; *De Trin.*, 3º ; *De ver.*, causa 3ª) 3) *propter passiones juventutis* (Maimonide, 4ª causa)
III. Cum admixtione multorum errorum	1) propter debilitatem intellectus nostri in juicando (Maimonide, 2ª causa ; *De Trin.*, 2ª ; *De ver.*, 2ª causa) 2) et propter phantasmatum permixtionem.

3. — *Le but de S. Thomas et de Maimonide.*

La confrontation de S. Thomas et de Maimonide nous mène à une autre constatation : c'est que le but des remarques des deux auteurs est très notablement différent.

L'énumération des causes qui rendent le labeur intellectuel difficile, lent et incertain pour la plupart des hommes, pousse S. Thomas à conclure à la nécessité de la révélation et de la foi touchant les vérités divines naturelles : « Necessarium est habere *fidem* propter quinque rationes,quas Rabbi Moyses ponit » (*De Trinitate*).

Cette conclusion revient après chacune des preuves du *De Trinitate* :

> Provisum est ei ut saltem per *fidem* divina cognoscat (1º).
> Indiget *fide*, per quam ab ipso principia divina accipiat (2º).
> Provisa est ei divinitus via per *fidem* (3º).
> Provisa est via *fidei* (4º).
> Et propter hoc via *fidei* procurata est (5º). »

Or, pour Maimonide, le point de vue est tout autre : il ne s'agit pas pour lui, en effet, de la révélation et, par suite, de la foi, mais uniquement de l'enseignement de la métaphysique : « Sache, écrit-il, qu'il serait très dangereux de commencer (les études) par cette science, je veux dire par la métaphysique ; de même (il serait dangereux) d'expliquer (de prime abord) le sens des allégories prophétiques et d'éveiller l'attention sur les métaphores employées dans les discours et dont les livres prophétiques sont remplis. Il faut, au contraire, élever les jeunes gens et affermir les incapables selon la mesure de leur compréhension ; et celui qui se montre d'un esprit parfait et préparé pour ce degré élevé, c'est-à-dire pour le degré de la spéculation démonstrative et des véritables argumentations de l'intelligence, on le fera avancer peu à peu jusqu'à ce qu'il arrive à sa perfection, soit par quelqu'un qui donnera l'impulsion, soit par lui-même. Mais lorsqu'on commence par cette science métaphysique, il en résulte non seulement un trouble dans les croyances, mais la pure irréligion » (Traduction Munk, T. I, p. 114-115) [1].

La question de la révélation et de la foi ne se pose pas ici pour Maimonide, car elle est toute tranchée d'avance : les Saints Livres qui contiennent les vérités nécessaires au salut, de quelque ordre qu'elles soient, ne sont-ils pas à la disposition de tous ? « C'est là la raison pour laquelle l'Écriture s'est exprimée selon le langage des hommes, ainsi que nous l'avons expliqué. C'est qu'elle est destinée à servir de première étude et à être apprise *par les enfants, et par les femmes et par la généralité des hommes,* qui ne sont pas capables de comprendre les choses dans leur réalité ; c'est pourquoi on s'est borné pour eux à la (simple) autorité toutes les fois qu'il s'agissait d'une opinion vraie dont on désirait proclamer la vérité, et à l'égard de toute chose idéale (on s'est attaché) à ce qui peut indiquer à l'esprit qu'elle *existe,* et non à (examiner) la véritable nature de son être ». (Traduction Munk, T.I, p. 116) [2].

---

1. « Scias quod incipere in ista sapientia, scilicet spirituali, multum nocet : et similiter expositio similitudinum quae inveniuntur in libris prophetarum, in hoc siquidem sunt pleni dictis prophetiae ; sed necesse est ut exerceantur parvuli et doceantur illi qui sunt brevis intellectus secundum potentiam suae apprehensionis. Si quis autem illorum ostenderit se provectum in intellectu suo, aptum isti gradui alto, qui est gradus speculationis probabilis et probationum intelligibilium verarum, deducent eum paulatim donec attingat perfectionem suam, vel per auxilium doctoris, vel ex virtute animae suae. Sed si tantum inciperit in ista scientia spirituali studere, non solum proveniet inde labor in opinionibus et credulitatibus, verum etiam proveniet ad incredulitatem manifestam ». MAIMONIDE, lib. I, cap. XXXII, fol. XII a.

2. « Et hoc est causa propter quam lex loquitur lingua hominis, hoc est quia praesto sunt ut incipiatur ab eis, et addiscant ea pueri, et populus, et mulieres. Et non est in potentia eorum ut intelligant verba secundum veritatem suam, et idcirco abundat in eis receptio in omni opinione vera et cogitatione et arbitrio, secundum quod ostendit cogitatio assimilatoria super

L'unique problème soulevé en cet endroit par Maimonide consiste donc à savoir quels sont ceux qui peuvent étudier les questions métaphysiques : « Personne ne doit être introduit dans cette matière, répond-il, si ce n'est selon la mesure de sa capacité et aux deux conditions suivantes : 1° d'être sage, c'est-à-dire de posséder les connaissances dans lesquelles on puise les notions préliminaires de la spéculation ; 2° d'être intelligent, pénétrant et d'une perspicacité naturelle, saisissant un sujet par la plus légère indication... La raison pour laquelle il est interdit d'instruire les masses selon la véritable méthode spéculative, et de les mettre à même, de prime abord, de se former une idée de la véritable nature des choses, et pourquoi il est absolument nécessaire qu'il en soit ainsi et pas autrement, (tout cela) je vais te l'expliquer dans le chapitre suivant » (*Ibid.*, pp. 117-118) [1].

Ce chapitre suivant est celui que nous avons analysé et qui a été utilisé par S. Thomas dans un but très différent : « Les causes qui empêchent d'ouvrir l'enseignement par les sujets métaphysiques, d'éveiller l'attention sur ce qui mérite attention, et de présenter cela au vulgaire, sont au nombre de cinq » (*Ibid.*, p. 118) [2]. Ces lignes forment le début de l'exposé des cinq causes fait par Maimonide ; et voici à quoi aboutit cet exposé : « C'est en raison de toutes ces causes que les sujets en question conviennent à un très petit nombre d'hommes d'élite, et non au vulgaire; c'est pourquoi on doit les cacher au commençant et l'empêcher de les aborder, de même qu'on empêche un petit enfant de prendre des aliments grossiers et de soulever des poids » (*Ibid.*, p. 130) [3].

Cette métaphysique dont parle constamment Maimonide n'est en somme que de la théologie ; il la désigne sous le nom de « *secrets*

---

essentia creatoris, non in apprachendendo veritatem substantiae ipsius ». MAIMONIDE, lib. I, cap. XXXII, fol. XII a.

1. « Et ideo non expedit ut aperiatur ista porta homini : nisi quatenus poterit intrare per eam, et cum istis duabus conditionibus homo nanciscetur voluntatem, quarum una est ut sit sapiens et acquirat scientias, ut intelligat ex eis antecedentia speculationis. Secunda est ut sit intelligens et mundus in natura sua, et sentiat et intelligat modos cum paucitate summarum, et propter hoc dixerunt nisi fuerit intelligens proprio sensu. Adhuc etiam explanabimus causam quae impedit ne doceatur populus in via considerationis verae. Et quod non propalantur eis verba secundum quod sunt, et quod hoc expedit et necessarium sit quod ita sit, dicemus in capitulo sequenti ». MAIMONIDE, lib. I, cap. XXXII, fol. XII ab.

2. « Scias quod quinque sunt causae quae impediunt vel prohibent incipere addiscere sapientiam spiritualem, et innuere vel significare quae expedit innui super illa et detegere quae sunt in ipsa genti ». MAIMONIDE, lib. I, cap. XXXIII, fol. XII b.

3. « Igitur secundum has omnes opiniones fuerunt secreta ista necessaria solis et singularibus qui sunt paucissimi non universitati gentium. Et ideo celant illa incipientem addiscere, et prohibent ipsum attingere illa, sicut prohibetur puer parvulus ne comedat cibos duros et ne portet onus grave ». MAIMONIDE, lib. I, cap. XXXIII, fol. XIII b.

de la Torâ » ; souvent il se sert de deux mots hébreux pour en indiquer l'objet : « *Ma'asé mercabâ* », ce que la traduction latine a rendu par *Opus de Mercaba* (l'édition de 1520 imprime *Opus de Mercana*).

Littéralement les mots de *Ma'asé mercabâ* veulent dire « récit du char » par allusion au char céleste décrit par le prophète Ezéchiel en son chapitre premier ; à ces termes de *Ma'asé mercabâ* correspondent ceux de *Ma'asé bereschîth* qui signifient « récit de la création » parce que dans la Genèse le récit de la création commence par le mot *bereschîth*. Ces deux expressions *Ma'asé bereschîth* et *Ma'asé mercabâ* désignent d'après le Talmud les profonds mystères qui sont contenus dans le premier chapitre de la Genèse (*bereschîth*) et dans les prophètes, particulièrement dans le premier chapitre d'Ézéchiel (*mercabâ*). D'après Maimonide, le *Ma'asé bereschîth* est la science physique et le *Ma'asé mercabâ* est la science métaphysique [1]. A ce sujet Munk remarque que Maimonide, « imbu des doctrines philosophiques des écoles arabes, explique l'un et l'autre de manière à y retrouver les principales parties de la philosophie péripatéticienne, en voyant dans l'un la *physique* et dans l'autre la *métaphysique* » [2].

Dans son *Guide des indécis* Maimonide met la physique et la métaphysique au service de la Sainte Écriture et voilà pourquoi on regarde à bon droit cet ouvrage comme une œuvre de théologie. Maimonide y écrira en propres termes : « Tu sais déjà, par l'introduction de ce traité, qu'il roule principalement sur l'explication de ce qu'il est possible de comprendre du *Ma'asé bereschîth* (récit de la création) et du *Ma'asé mercabâ* (récit du char céleste), et sur l'éclaircissement des obscurités inhérentes à la prophétie et à la connaissance de Dieu. Toutes les fois que, dans un chapitre quelconque, tu me verras aborder l'explication d'un sujet qui déjà a été démontré soit dans la science physique, soit dans la science métaphysique, ou qui seulement a été présenté comme ce qu'il y a de plus admissible, ou un sujet qui se rattache à ce qui a été exposé dans les mathémathiques, — tu sauras que ce sujet est nécessairement une clef pour comprendre une certaine chose des livres prophétiques, je veux dire de leurs allégories et de leurs mystères, et que c'est pour cela que je l'ai mentionné et clairement exposé, comme étant utile soit

1. « Jam autem exposuimus in aggregatione librorum nostrorum in Talmud de consequentia rationis hujusmodi, et innuimus super multis diversitatibus, et mentionem fecimus in iesis libris quod opus de Bereschîth (*in edit.* Beresit) est *scientia naturalis*, et opus de Mercabâ (*in edit.* Mercana) est *sapientia specialis* ». MAIMONIDE, lib. I, Prooemium Auctoris, fol. II b.

2. MUNK, *op. cit.*, t. I, p. 9, note 2.

pour la connaissance du *Ma'asé mercabâ* et du *Ma'asé bereschîth*, soit pour l'explication d'un principe relatif au prophétisme ou à une opinion vraie quelconque qu'on doit admettre dans les croyances religieuses » (Traduction Munk, T. II, chap. 2, p.50) [1].

Le cas est donc flagrant : nous voyons derechef S. Thomas *adapter* aux besoins de sa propre doctrine les observations psychologiques de Maimonide. Le théologien juif soutenait : « Pour des causes multiples il n'y a que très peu d'hommes qui soient capables de se livrer à l'étude de la métaphysique, et encore ne la peuvent-ils entreprendre qu'après une longue préparation » ; le Docteur Angélique prend comme base de son argumentation cette constatation du *Guide des indécis*, mais c'est pour affirmer la nécessité de la révélation des vérités divines naturelles.

Maimonide défendait qu'on livrât les vérités métaphysiques au vulgaire, qui n'était pas préparé à les comprendre ; aux masses l'Écriture suffit. S. Thomas ne juge pas de ce point de vue ; d'après lui, le vulgaire a besoin des vérités divines naturelles et il y a droit, tout autant que le philosophe et le savant ; or, il est incontestable, ainsi que l'a fait remarquer Maimonide, que la majorité des hommes ne peut acquérir ces vérités par voie démonstrative ; il est donc nécessaire qu'elles lui soient procurées par la révélation, afin que tous puissent leur donner leur adhésion.

Tout en étant d'accord sur cette constatation, que la métaphysique ne convient qu'à une élite et ne se peut apprendre qu'au terme de longues études, Maimonide et S. Thomas n'aboutissent pas au même résultat. Maimonide soutient qu'il faut interdire la science métaphysique au vulgaire et aux gens non préparés ; S. Thomas, au contraire, admet que ces vérités sont indispensables à tous et, par voie de conséquence, justifie la nécessité de leur révélation afin que le bénéfice puisse en être attribué à tous les hommes indistinctement.

Maimonide accepte la révélation des vérités divines, quelles qu'elles soient, comme un fait, tandis que S. Thomas cherche à en

1. « Tu autem scis ex principio istius libri mei quod ejus columna circumdat super expositione eorum quae exponenda sunt in opere de Bereschîth (*in edit.* Beresit) et de Mercabâ (*in edit.* Mercana) et examinatione dubitationum quae dependent de prophetia, et in scientia Creatoris. In quocumque autem capitulo videris me loqui in expositione ejus quod probatum est in scientia naturali et in scientia spirituali, vel in expositione ejus quod necesse est ut credatur, vel ejus quod dependet ab iis quae demonstrantur in mathematicis. Scias quod est clavis quae est valde necessaria ad intelligendum ex ipsis verba prophetiae, scilicet parabolas et secreta prophetarum. Et propter hoc dixi et explanavi et feci ipsum sciri, ut ratio ipsa sit nobis utilis in sapientia operis de Mercabâ (*in edit.* Mercana), vel operis de Bereschîth (*in edit.* Beresit), vel ad demonstrandum radicem rationis prophetiae, vel ad credendum scientiam veram de lege quam credimus ». MAIMONIDE, lib. II, cap. III, fol. XLI b.

prouver le *bien-fondé*. A partir de ce donné qu'est la Sainte Écriture, Maimonide montre qu'il y a une science mise au service des Livres Saints et réservée à quelques initiés, science dont le but est « d'expliquer le sens de certains noms divins et les allégories très obscures qu'on rencontre dans les livres des prophètes » [1]. A partir de la métaphysique, dont l'acquisition est si difficile à obtenir et qui n'est le lot que de rares intelligences, S. Thomas remonte au donné scripturaire et affirme qu'il doit contenir les vérités divines naturelles et surnaturelles.

A quoi tient cette différence d'attitude ? La raison en est sans doute que Maimonide envisage la métaphysique et les vérités qu'elle découvre sur Dieu comme une science ésotérique (*latens*), de surérogation, de perfection, ainsi qu'il s'exprime souvent. Par contre, S. Thomas revendique les vérités divines obtenues par la métaphysique comme de toute première nécessité pour le salut de tous. Maimonide ne semble considérer pratiquement dans la métaphysique que la science des *quiddités* dont *l'existence* est déjà admise sur la foi de l'Écriture, alors que S. Thomas regarde la métaphysique comme la science qui a pour tâche de prouver à la fois l'*existence* et la *nature* des vérités divines naturelles, indépendamment de tout autre moyen d'invention tel que celui de la révélation. La métaphysique dans le *Guide des indécis* est en prolongation de l'Écriture, tandis que chez S. Thomas elle garde sa valeur intrinsèque et spéciale avec une véritable efficacité et une véritable valeur, avant toute considération de l'Écriture.

Pour Maimonide, le salut est assuré par avance du fait que les disciples auxquels s'adresse son ouvrage adhèrent déjà aux Livres Saints ; à ce sujet il ne se pose aucune question préalable. D'après S. Thomas, la fin de l'homme exige la connaissance de certaines vérités dont l'acquisition intellectuelle, à ses propres frais, entraînerait de tels inconvénients que la foi doit y suppléer, afin de faciliter le salut de tous.

En analysant soigneusement le donné scripturaire et en en distinguant les vérités divines naturelles qu'il contient, en justifiant le fait de leur révélation, S. Thomas n'a-t-il point fait preuve de plus de rigueur dans sa méthode et aussi de plus de profondeur dans sa théologie ?

---

1. Traduction Munk, T. I, pp. 6-8.

4. — *Cum admixtione multorum errorum.*

A suivre Maimonide dans les Sentences, dans le *De Trinitate* et dans le *De veritate*, S. Thomas ne pouvait signaler que les deux caractères qui s'attachent d'après le *Guide des indécis* à la recherche de la sagesse supérieure : la métaphysique est le privilège d'une élite et cette élite n'y arrive qu'au terme d'une lente préparation.

Ce sont bien, en effet, les deux points de convergence des cinq arguments que nous trouvons exprimés dans le *De veritate* (Q.XIV, art.10). On y lit : « Ex quibus omnibus apparet quod, si oporteret per demonstrationem solummodo accipere ea quae necessarium est cognoscere de Deo, *paucissimi* ad hoc possent, et hi etiam non nisi *post longum tempus* ».

Ni dans les Sentences, ni dans le *De Trinitate*, S. Thomas n'avait ainsi résumé en deux mots les inconvénients rapportés à la suite de Maimonide.

Et voici qu'à la réflexion S. Thomas en découvre un troisième qu'il se hâte tout aussitôt d'écrire dans son *Contra Gentiles : cum admixtione multorum errorum.*

La célèbre triade est inventée : *pauci, post longum tempus, cum admixtione multorum errorum.*

Or, sur quoi se fonde ce troisième inconvénient ? Précisément sur la seconde des cinq causes indiquées par Maimonide : *brevitas intellectus humani in initio suo* ; cette cause est reprise, on le sait, par S. Thomas sous cette forme : *imbecillitas intellectus humani a principio (De Trinitate)* ; *debilitas humani intellectus in sui principio (De veritate).*

Néanmoins, dans le *Contra Gentiles*, S. Thomas introduit un changement qui est des plus importants : il ne parle plus de la faiblesse de l'intelligence humaine *en ses débuts*, mais de l'infirmité de l'intelligence *en son jugement* (à quoi il ajoute le mélange des images). Et pour corroborer cette opinion peu favorable sur les efforts de l'homme laissé à lui-même dans sa recherche intellectuelle, le Docteur Angélique fait appel à l'expérience : beaucoup de philosophes laissent dans le doute les vérités les plus certaines et ceux que l'on désigne sous le nom de sages enseignent les doctrines les plus opposées.

Il y a là une transposition manifeste des observations de Maimonide et une vue plus péjorative sur les démarches de l'esprit humain. L'intelligence de l'homme est infirme en elle-même ; ses jugements sont boiteux ; les images sur lesquelles elle s'appuie sont

tout embrouillées. Confessons que nous sommes bien loin de la théorie aristotélicienne, adoptée par Maimonide, de l'acte et de la puissance. Il est vrai que pour Maimonide des obstacles peuvent se dresser qui empêchent la puissance de passer à l'acte ; mais ce sont bien plutôt des difficultés de mise en exercice que de fonctionnement : « Les obstacles de la perfection, écrit-il, sont très nombreux et les préoccupations qui l'empêchent sont multiples, et quand donc peut-on obtenir cette disposition parfaite et ce loisir (nécessaire) pour l'étude, afin que ce que l'individu possède en puissance puisse passer à l'acte ? » (Traduction Munk, T.I, p. 119) [1].

Quoiqu'elle ait son origine dans le *Guide des indécis*, l'opinion exprimée par S. Thomas lui est donc bien personnelle et elle s'étaie à la fois sur une constatation psychologique et sur une expérience historique ; une constatation psychologique d'ordre général : l'infirmité de l'esprit humain ; une expérience historique ; les contradictions auxquelles sont sujettes les démarches des philosophes.

Et voici jusqu'où porte cette vue de S. Thomas : c'est que la preuve de la nécessité de la révélation des vérités divines naturelles a reçu cette fois son argument le plus probant.

Pour conclure à cette nécessité, il ne suffisait pas, en effet, de remarquer que très peu d'hommes étaient capables de découvrir les vérités divines naturelles et que cette découverte exigeait un très long espace de temps ; car, à la rigueur, un traditionnalisme relatif aurait pu, une fois les vérités acquises, en assurer le bénéfice aux générations postérieures. Mais qui se hasarderait encore à parler de traditionnalisme et à invoquer l'autorité de l'enseignement humain devant les tendances contradictoires de l'intelligence des savants ? A coup sûr, cette fois, il est nécessaire que l'autorité divine vienne garantir aux générations successives la possession certaine de ces vérités.

Des trois arguments de S. Thomas : *pauci*, *post longum tempus*, *cum admixtione multorum errorum*, le plus important est sans contredit le troisième, à savoir le danger des erreurs qui peuvent se glisser parmi les vérités divines naturelles. Et cet argument est vraiment la trouvaille du Docteur Angélique. Maimonide ne lui a fourni que le point de départ de sa réflexion.

---

1. « Ea quae impediunt acquirere perfectionem sunt multa et quae inducunt dubitationem innumerabilia. Et ex quo sic est : quomodo poterit homo esse paratus praeparatione completa addiscere et exercere animam suam, donec vacabit ei [ut] quod est in eo in potentia exeat de potentia ad actum ». MAIMONIDE, lib. I, cap. XXXIII, Secunda causa.

Et l'on conçoit sans peine que désormais, à partir du *Contra Gentiles*, S. Thomas n'abandonne plus la preuve par les *trois inconvénients* ; non seulement elle paraît plus claire que la preuve par les *cinq causes* de Maimonide (Sentences, *De Trinitate*, *De veritate*) ; mais elle a plus de force démonstrative ; aussi la retrouve-t-on dans la *I*ª *Pars* et dans la *II*ª *II*ae.

A la fin de sa vie, dans son ouvrage arrêté par la mort, le *Compendium theologiae*, S. Thomas continuera d'insister sur les erreurs des philosophes : « Haec autem quae in superioribus de Deo tradita sunt, a pluribus quidem gentilium philosophis subtiliter considerata sunt, quamvis *nonnulli* eorum circa praedicta *erraverint*. Et qui in iis verum dixerunt, *post longam et laboriosam inquisitionem* ad veritatem praedictam vix pervenire potuerunt. » (Cap. 36).

5. — *L'ordre de rédaction des ouvrages de S. Thomas.*

Nous sommes maintenant en mesure de disposer les ouvrages où S. Thomas prouve la nécessité de la révélation des vérités divines naturelles dans l'ordre de rédaction suivant :

1) Sentences 2) De Trinitate 3) De veritate	Preuve par les cinq causes de Maimonide
4) Contra Gentiles 5) Iª Pars 6) IIª IIae	Preuve par les trois inconvénients

Les trois premiers ouvrages s'abritant derrière l'autorité de Maimonide énumèrent cinq motifs pour lesquels la révélation des vérités divines naturelles est nécessaire.

Les trois autres ouvrages abandonnant le *Guide des indécis* admettent la nécessité de la révélation à cause des trois inconvénients : *pauci*, *post longum tempus*, *cum admixtione multorum errorum*.

C'est dans le *De veritate* que l'évolution rédactionnelle commence à se faire sentir. Là, en effet, S. Thomas cite tout d'abord les cinq causes indiquées par Maimonide, mais aussitôt il ajoute que si l'on s'en remettait à la seule démonstration pour connaître les vérités divines, très peu d'hommes *(paucissimi)* pourraient y parvenir, et même n'y parviendraient qu'après un long espace de temps *(post longum tempus)*.

L'organisation nouvelle a pris naissance : S. Thomas vient de réduire à deux les inconvénients signalés par Maimonide ; le troisième fait encore défaut *(cum admixtione multorum errorum)* ; car pour le déclarer il faudra changer en l'amplifiant la cause dénoncée par le théologien juif : la faiblesse de l'esprit humain à ses débuts. Et telle est sans doute la raison pour laquelle désormais S. Thomas cessera de faire appel à l'autorité de Maimonide. Sous peine de fausser peut-être la doctrine du *Guide des indécis*, le Docteur Angélique ne pouvait plus le citer.

On sent qu'entre le *De veritate* et le *Contra Gentiles* la pensée de S. Thomas est en travail ; elle marque un progrès indéniable dans le dernier ouvrage ; et avec cette loyauté qui la caractérise, elle renonce à s'appuyer dorénavant sur l'autorité de Rabbi Moyses, cité pourtant avec complaisance dans les œuvres antérieures. Il serait vain de prétendre que si S. Thomas ne se réfère plus à Maimonide dans son *Contra Gentiles* c'est à cause même du caractère polémique de cet ouvrage où le Docteur Angélique n'aurait pas voulu faire d'emprunt à un auteur non chrétien dont il combattait plusieurs thèses. Le Docteur Angélique ne se fait pas faute de nommer dans telle partie de ses ouvrages les auteurs dont il dénonce les erreurs dans telle autre ; et Rabbi Moyses est cité par exemple livre III, chapitre 97, fin.

La vraie raison c'est que sa doctrine a subi un trop notable changement et dans la disposition de ses preuves et dans la nature même du troisième inconvénient, pour demander à Maimonide l'autorité de son nom.

III. — La date respective de quelques écrits de S. Thomas.

A l'aide de cette évolution doctrinale et de l'ordre de rédaction que nous avons indiqués pouvons-nous établir la date respective de quelques écrits de S. Thomas ?

Il est évident que le pivot de toute précision chronologique doit se trouver dans la date du *De veritate* (Q. XIV, art. 10 : *Utrum necessarium sit homini habere fidem* ?) Si nous arrivons à déterminer cette date avec quelque exactitude, nous serons à même de fixer d'une manière très sûre le *terminus ad quem* du *De Trinitate* qui le précède et le *terminus a quo* du *Contra Gentiles* qui le suit. C'est à quoi nous voudrions à présent limiter notre travail.

1. — *La date du* De veritate, Q. XIV, art. 10.

Nous avons dit ailleurs [1] que la distribution du *De veritate* devait se faire de la façon suivante :

1256-1257 : *De veritate*	(q. I-VIII)	art. 1 à 84	= 84 art.
1257-1258 : »	(q. IX-XX)	art. 85 à 168	= 84 art.
1258-1259 : [*De bono*]	(q. XXI-XXIX)	art. 169 à 253	= 85 art.

Muni de ce résultat, il est facile de voir que l'article 10 de la question XIV du *De veritate* est le 137e de la série, le 53e de l'année scolaire 1257-1258 ; l'on sera tout proche de la vérité en disant que cet article 10 a été « déterminé » aux alentours de Pâques 1258, qui, cette année-là, tombait le 24 mars.

Peut-on arriver à plus de précision encore ? La réponse ne paraît pas douteuse.

A plusieurs reprises, le P. Mandonnet a soutenu que, durant son premier enseignement à Paris comme maître (1256-1259), S. Thomas avait tenu *deux* questions disputées (deux articles) par semaine. Le nombre même des articles « déterminés » pendant chacune des trois années scolaires, 1256-1257, 1257-1258, 1258-1259, montre par sa régularité même (84, 84, 85 articles) que le maître obéit à un règlement qu'il s'est fixé et ce total correspond parfaitement à la soutenance de deux articles par semaine.

Dès lors, la distribution même de ces 84, 84, 85 articles durant le cycle de l'année scolaire est relativement aisée. Même si toute documentation extérieure sur la date de la reprise et de la cessation des cours faisait défaut, nous aurions dans l'arrangement des questions disputées pendant le premier séjour parisien de S. Thomas, un témoignage valable à raison même de son rythme et de sa cohérence. Il nous semble utile de publier les tableaux de cet arrangement. Nous comptons la semaine du lundi au samedi. Il serait hors de propos de rappeler ici ce que l'on sait par ailleurs, grâce surtout aux travaux du P. Mandonnet, sur la question disputée.

---

1. P. SYNAVE, O. P., *Le problème chronologique des questions disputées de S. Thomas d'Aquin*, dans *Revue Thomiste*, 1926, pp. 154-159.

1256-1257

I. De veritate (12 art.)

art. 1- 2 = 4- 9 sept.
3- 4 = 11-16 »
5- 6 = 18-23 »
7- 8 = 25-30 »
9-10 = 2- 7 oct.
11-12 = 9-14 »

II. De scientia Dei (15 art.)

art. 1- 2 = 16-21 oct.
3- 4 = 23-28 »
5- 6 = 30- 4 nov.
7- 8 = 6-11 »
9-10 = 13-18 »
11-12 = 20-25 »
13-14 = 27- 2 déc.
15 = 4- 6 »

III. De ideis (8 art.)

art. 1 = 6 -9 déc.
2- 3 = 11-16 »
4- 5 = 18-23 »

[*Noël = Quodl. VIII*]

6- 7 = 2- 6 janv.
8 = 8-10 »

IV. De Verbo (8 art.)

art. 1 = 10-13 janv.
2- 3 = 15-20 »
4- 5 = 22-27 »
6- 7 = 29- 3 fév.
8 = 5- 8 »

V. De Providentia (10 art.)

art. 1 = 8-10 fév.
2- 3 = 12-17 »
4- 5 = 19-24 »
6- 7 = 24- 3 mars
8- 9 = 5-10 »
10 = 12-15 »

VI. De Praedestinatione (6 art.)

art. 1 = 15-17 mars
2- 3 = 19-24 »
4- 5 = 26-31 »
6 = 2- 4 avril

[*Pâques le 8 avril*]

VII. De libro vitae (8 art.)

art. 1- 2 = 16-21 avril
3- 4 = 23-28 »
5- 6 = 30- 5 mai
7- 8 = 7-12 »

VIII. De cognitione angelorum (17 art.)

art. 1- 2 = 14-19 mai
3- 4 = 21-26 »

[*Pentecôte le 27 mai*]

5- 6 = 4- 9 juin
7- 8 = 11-16 »
9-10 = 18-23 »
11-12 = 25-30 »
13-14 = 2- 7 juillet
15-16 = 9-14 »
17 = 16-19 »

IX. De cogn. angelorum per illuminationem et locutionem (7 art.)
art. 1- 2 = 3- 8 sept.
3- 4 = 10-15 »
5- 6 = 17-22 »
7 = 24-27 »

X. De mente (13 art.)
art. 1 = 27-29 sept.
2- 3 = 1- 6 oct.
4- 5 = 8-13 »
6- 7 = 15-20 »
8- 9 = 22-27 »
10-11 = 29- 3 nov.
12-13 = 5-10 »

XI. De magistro (4 art.)
art. 1- 2 = 12-17 nov.
3- 4 = 19-24 »

XII. De prophetia (14 art.)
art. 1- 2 = 26- 1 déc.
3- 4 = 3- 8 »
5- 6 = 10-15 »
7- 8 = 17-22 »
9-10 = 2- 5 janv.
11-12 = 7-12 »
13-14 = 14-19 »

[*Noël = Quodl. VII*]

XIII. De raptu (5 art.)
art. 1- 2 = 21-26 janv.
3- 4 = 28- 2 fév.
5 = 4- 7 »

XIV. De fide (12 art.)
art. 1 = 7- 9 fév.
2- 3 = 11-16 »
4- 5 = 18-23 »
6- 7 = 25- 2 mars
8- 9 = 4- 9 »
10-11 = 11-16 »
12 = 18-20 »

[*Pâques le 24 mars = Quodl. IX*]

XV. De ratione sup. et inf. (5 art.)
art. 1- 2 = 1- 6 avril
3- 4 = 8-13 »
5 = 15-18 »

XVI. De synderesi (3 art.)
art. 1 = 18-20 avril
2- 3 = 22-27 »

XVII. De conscientia (5 art.)
art. 1- 2 = 29- 4 mai
3- 4 = 6-11 »
[*Pentecôte le 12 mai*]
5 = 20-23 mai

XVIII. De cogn. primi hominis (8
art. 1 = 23-25 mai
2- 3 = 27- 1 juin
4- 5 = 3- 8 »
6- 7 = 10-15 »
8 = 17-20 »

XIX. De cogn. animae separatae (2)
art. 1- 2 = 20-22 ; 24-27 juin

XX. De scientia animae Christi (6)
art. 1 = 27-29 juin
2- 3 = 1- 6 juillet
4- 5 = 8-15 »
6 = 15-18 »

XXI. De bono (6 art.)
art. 1- 2 = 2- 7 sept.
3- 4 = 9-14 »
5- 6 = 16-21 »

XXII. De voluntate (15 art.)
art. 1- 2 = 23-28 sept.
3- 4 = 30- 5 oct.
5- 6 = 7-12 »
7- 8 = 14-19 »
9-10 = 21-26 »
11-12 = 28- 2 nov.
13-14 = 4- 9 »
15 = 11-14 »

XXIII. De voluntate Dei (8 art.)
art. 1 = 14-16 nov.
2- 3 = 18-23 »
4- 5 = 25-30 »
6- 7 = 2- 7 déc.
8 = 9-14 »

XXIV. De libero arbitrio (15 art.)
art. 1 = 14-16 déc.
2- 3 = 16-21 »
4 = 23-24 »
[*Noël = Quodl. X*]
5 = 2- 4 janv.
6- 7 = 6-11 »
8- 9 = 13-18 »
10-11 = 20-25 »
12-13 = 27- 1 fév.
14-15 = 3- 8 »

XXV. De sensualitate (7 art.)
art. 1- 2 = 10-15 fév.
3- 4 = 17-22 »
5- 6 = 24- 1 mars
7 = 3- 6 »

XXVI. De passionibus animae (10)
art. 1 = 6- 8 mars
2- 3 = 10-15 »
4- 5 = 17-22 »
6- 7 = 24-29 »
8- 9 = 31- 5 avril
10 = 7- 9 »
[*Pâques le 13 avril = Quodl. XI*]

XXVII. De gratia (7 art.)
art. 1- 2 = 21-26 avril
3- 4 = 28- 3 mai
5- 6 = 5-10 »
7 = 12-15 »

XXVIII. De justificatione impii (9)
art. 1 = 15-17 mai
2- 3 = 19-24 »
4- 5 = 26-31 »
[*Pentecôte le 1er juin*]
art. 6- 7 = 9-14 juin
8- 9 = 16-21 »

XXIX. De gratia Christi (8 art.)
art. 1- 2 = 23-28 juin
3- 4 = 30- 5 juillet
5- 6 = 7-12 »
7- 8 = 14-19 »

Si l'on parcourt les tableaux ci-joints, qui accusent le *parallélisme* rigoureux des trois cycles de disputes, on sera conduit à faire les remarques suivantes :

1° Pendant le premier enseignement parisien de S. Thomas (1256-1259), l'année scolaire commence tout au début du mois de septembre et finit à la fête de sainte Marie-Madeleine (22 juillet).

2° L'année scolaire comporte une semaine de vacances à Noël et à la Pentecôte. A Pâques, les vacances durent une semaine et demie ; les cours cessent le mercredi saint et ne reprennent qu'après le dimanche de Quasimodo.

3° C'est à cause de cette interruption plus longue des leçons que S. Thomas fait coïncider avec le mercredi saint de chaque année la fin de la question générale ou série de disputes qu'il a entreprise et il ouvre une nouvelle série à la rentrée, après le dimanche de Quasimodo : la coupure se produit en 1257 entre la question VI *De Praedestinatione* et la question VII *De libro vitae* ; en 1258, entre la question XIV *De fide* et la question XV *De ratione superiori et inferiori* ; en 1259 entre la question XXVI *De passionibus animae* et la question XXVII *De gratia*.

4° Le *De veritate* occupe deux années scolaires complètes : il se termine le 18 juillet 1258 par la question XX *De scientia animae Christi*. S. Thomas consacre son année scolaire 1258-1259 à un autre sujet que l'on pourrait intituler *De bono* ; la question XXIX *De gratia Christi* du *De bono* forme le pendant de la question XX *De scientia animae Christi* du *De veritate*. En ouvrant ses disputes bi-hebdomadaires, S. Thomas n'avait donc prévu qu'un cycle de deux années seulement ; la troisième année est, pour ainsi dire, une année adventice ; elle semble avoir été ajoutée après coup, en supplément, comme si le maître parisien n'avait été engagé en 1256 que pour deux ans d'enseignement.

A présent, il nous est possible de serrer de plus près la date que nous cherchons à assigner à l'article 10 de la question XIV du *De veritate* : *Utrum necessarium sit homini habere fidem* ?

Cette dispute où S. Thomas étudie le problème de la révélation des vérités divines naturelles a été tenue pendant la première partie de la semaine qui va du dimanche de la Passion au dimanche des Rameaux, entre le 11 et le 13 mars 1258. Étant donné que nous ignorons si la dispute avait lieu le lundi ou le mardi et, par suite, la « détermination » le mardi ou le mercredi, nous indiquerons comme date globale les 11-13 mars 1258 pour la composition du *De veritate*, q. XIV, a. 10.

2. — *La date de composition du* De Trinitate *(24 avril-22 juillet 1256)*

Le commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce est attesté comme œuvre authentique de S. Thomas par tous les Catalogues. Malheureusement aucun de ces Catalogues ne nous fournit de renseignement chronologique qui nous permette de dater le commentaire.

La conclusion à laquelle nous avons abouti dans les pages qui précèdent est d'autant plus précieuse : le commentaire sur le *De Trinitate* (Q. III, art. 1) est antérieur, comme rédaction, au *De veritate* (Q. XIV, art. 10).

Nous fixerons donc de la manière la plus ferme comme *terminus ad quem* de la composition du *De Trinitate* (Q. III, art. 1) les 11-13 mars 1258.

Ce résultat, si appréciable qu'il soit, n'est pas pleinement satisfaisant, nous l'avouons. S. Thomas est maître, en effet, depuis le mois d'avril 1256 [1]. Il reste donc, dans la carrière magistrale du Docteur Angélique, une marge de deux années, période trop longue pour que l'on n'essaie pas de préciser, si possible, par d'autres voies, à quelle époque a été rédigé le commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce.

A cet égard, deux des Catalogues [2] nous ont laissé des notations très brèves qu'il importe de relever : le Catalogue de Nicolas Trévet et la Tabula ou Catalogue de Stams.

Nicolas Trévet a remarqué que S. Thomas n'a pas commenté l'opuscule complet de Boèce sur le *De Trinitate*. Le commentaire s'arrête au premier tiers du chapitre II de l'opuscule qui comprend en tout six chapitres. Trévet nous livre sa constatation personnelle par ces mots :

« Super librum ejusdem [Boëthii] de Trinitate expositionem inchoatam *nequaquam perfecit* ».

De son côté, la Tabula nous désigne le commentaire sur le *De Trinitate* de Boëce de la façon suivante :

« Item *questiones* super Boetium de Trinitate.

---

1. Cf. P. Synave, O. P., *La doctrine de S. Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Écritures* dans *Revue Biblique*, janvier 1926, p. 51.

2. Sur les catalogues des œuvres de S. Thomas d'Aquin voir P. Mandonnet, *Les écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, 2e éd., Fribourg, 1910 et P. Synave, O. P., *Le catalogue officiel des œuvres de S. Thomas d'Aquin*, dans *Archives... du Moyen Age*, 1928, pp. 25-104.

Cette appellation est également très juste : le commentaire de S. Thomas revêt, en effet, la forme de *questions* divisées en articles. Or, si on fait le total de ces articles, qui ressemblent tout à fait aux articles des questions disputées et à ceux de la Somme Théologique dans leur arrangement par objections, corps de l'article et réponses aux objections, on aboutit au chiffre de vingt-quatre articles (24), les six questions du commentaire comprenant chacune quatre articles ou disputes.

Ce chiffre de 24 articles nous paraît des plus suggestifs. Voici pourquoi :

Si l'on se reporte aux trois tableaux que nous avons dressés plus haut sur la composition du *De veritate* on verra que S. Thomas a soutenu après les vacances de Pâques

en 1257 (8 avril) du 16 avril au 19 juillet : 25 disputes ;
en 1258 (24 mars) du 1er avril au 18 juillet : 29 disputes ;
en 1259 (13 avril) du 21 avril au 19 juillet : 24 disputes.

Le chiffre des disputes après Pâques varie entre 29 et 24 disputes ; cette variation s'explique par la date de la fête de Pâques.

Puisque Pâques tombe en 1256 le 16 avril, à supposer que S. Thomas ait tenu chaque semaine deux disputes pendant la fin de cette année scolaire comme durant les trois années qui ont suivi, nous devrons trouver une série de *24 disputes* qui iront du 24 avril au 21 juillet 1256 (la fête de sainte Marie-Madeleine tombe un samedi).

L'hypothèse de la soutenance de disputes à la fin de l'année scolaire 1255-1256 est extrêmement probable. Rappelons-nous, en effet [1], que S. Thomas, pour inaugurer sa maîtrise en théologie (avril 1256) a tenu un *principium regiminis*, qui a consisté non seulement en un discours sur la Sainte Écriture *(Rigans montes... Rex caelorum et Dominus)*, mais aussi dans la soutenance d'une question disputée *De sensibus sacrae scripturae* (annexée au quodlibet VII). Comment, dès lors, aurait-il omis de continuer les disputes, qui constituaient l'un des exercices par excellence du maître, pendant les semaines qui ont suivi son *principium regiminis* jusqu'à la fin de l'année scolaire 1255-1256 ?

Or, pour cette période qui va de 24 avril au 21 juillet 1256, nous n'avions jusqu'à présent aucune question disputée. Il est facile de reconnaître les disputes, « déterminées » pendant ce laps

1. P. Synave, O. P., *La doctrine de S. Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Écritures*, dans *Revue Biblique*, janvier 1926, pp. 50-52.

de temps, dans les *questiones super Boetium de Trinitate*, ainsi que s'exprime la Tabula. Les motifs de l'inachèvement de ce commentaire, signalé par Nicolas Trévet, seront, d'une part, la fin de l'année scolaire et, d'autre part, une organisation plus méthodique des disputes, au début de l'année scolaire 1256-1257, sous la forme du *De veritate*.

Nous conclurons donc que la question *De sensibus sacrae scripturae* est à considérer comme le pendant des quodlibets qui se tenaient à Pâques et à dater des alentours de Pâques 1256 (16 avril) et que les 24 articles ou disputes qui forment le commentaire inachevé du *De Trinitate* de Boëce ont été « déterminées » entre le 24 avril et le 21 juillet 1256.

Si nous reprenons la disposition chronologique adoptée pour le *De veritate*, nous pourrons dresser le tableau suivant :

24 avril - 21 juillet 1256

[*Pâques le 16 avril*]

I. De divinorum cognitione (4 art.)
1-2 = 24-29 avril
3-4 = 1-6 mai

II. De manifestatione divinae cognitionis (4 art.)
1-2 = 8-13 mai
3-4 = 15-20 »

III. De his quae pertinent ad cognitionem fidei (4 art.)
1-2 = 22-27 mai
3-4 = 29-3 juin
[*Pentecôte le 4 juin*]

IV. De his quae ad causam pluralitatis pertinent (4 art.)
1-2 = 12-17 juin
3-4 = 19-24 »

V. De divisione speculativae scientiae (4 art.)
1-2 = 26-1 juillet
3-4 = 3-8 »

VI. De modis quos speculativae scientiae attribuit (4 art.)
1-2 = 10-15 juillet
3-4 = 17-21 »

3. — *Le terminus a quo du* Contra Gentiles.

Les Catalogues contiennent quelques mentions sur la composition du *Contra Gentiles* [1]. Bernard Gui et Guillaume Tocco nous disent que S. Thomas était souvent dans le ravissement, quand il composait cet ouvrage. Pierre Calo, dans sa Vie de S. Thomas d'Aquin, rapporte une distraction de S. Thomas invité à la table de S. Louis (1226-1270), distraction que Guillaume Tocco date à tort du temps où S. Thomas composait la Somme Théologique. Ces quelques témoignages nous prouvent que S. Thomas travaillait à la rédaction de son *Contra Gentiles* pendant son premier séjour à Paris, de 1256 à 1259 ; car la distraction de S. Thomas à propos d'un argument contre les Manichéens, qui montre qu'il était souvent distrait et hors de ses sens, ne peut s'être produite qu'au temps où il rédigeait dans son *Contra Gentiles* des réponses aux objections manichéennes. Cette conclusion est corroborée par les souvenirs de frère Nicolas de Marsiliac confiés à frère Antoine de Brescia et relatés par lui au procès de canonisation : « Frater Antoni, ego fui cum fratre Thoma *Parisiis*, et coram Deo dico quod nunquam vidi hominem tantae puritatis et paupertatis amatorem ; qui, quum scriberet et componeret librum *contra Gentiles*, non habebat chartas, sed in schedulis scripsit ipsum » [2].

Ptolémée de Lucques écrit, de son côté : « Scripsit etiam tempore ejusdem Pontificis [*Urbani IV*] Librum *contra Gentiles* ». Urbain IV fut élu le 29 août 1261 et régna jusqu'en 2 octobre 1264. Si on garde quelque crédit à ce témoignage, il faudra dire que la composition du *Contra Gentiles* commencée à Paris fut poursuivie jusqu'au pontificat du pape Urbain IV (1261-1264). Mais cette question est actuellement hors de notre propos.

Notre dessein présent est uniquement de chercher à quelle date S. Thomas a entrepris la rédaction de son *Contra Gentiles*.

Un point très sûr nous est fourni par l'article 10 de la question XIV du *De veritate*.

Nous l'avons démontré, la rédaction du *Contra Gentiles* (livre I, chapitre 4) est postérieure au *De veritate* (Q. XIV, art. 10). Nous avons longuement parlé de l'évolution de pensée qui se constate

1. Les textes sont faciles à trouver dans les ouvrages cités à la note 2 de la page 359. Ils sont rassemblés en ce qui concerne le *Contra Gentiles* dans une note publiée par P. CASTAGNOLI, C. M., *La data di composizione della « Summa contra Gentiles » di San Tommaso d'Aquino*, dans *Divus Thomas*, Piacenza, 1928, pp. 489-492.

2. *Acta sanctorum*, t. I martii, c. VII, n. 67, cité par CASTAGNOLI, pp. 489-490.

entre le *De veritate* et le *Contra Gentiles* au sujet de la révélation des vérités divines naturelles.

En conséquence, le *De veritate* (Q. XIV, art. 10) marque le *terminus a quo* de la rédaction du *Contra Gentiles* (livre I, chapitre 4). Et, comme l'article du *De veritate*, ainsi que nous l'avons déterminé, a été écrit, après avoir été l'objet d'une « dispute », les 11-13 mars 1258, nous fixerons comme *terminus a quo* du *Contra Gentiles* cette date du 13 mars 1258.

Lorsque l'on parcourt les premiers chapitres du *Contra Gentiles* on est frappé de voir que S. Thomas fait précéder en réalité son traité *de Deo (consideratio de his quae Deo secundum seipsum conveniunt)* d'un long *Prooemium* qui constitue un petit traité de la révélation et de la foi adapté au but spécial qu'il se propose. Il suffira, pour qu'on s'en rende compte, que nous citions les titres des chapitres :

Cap. I. Quod sit officium sapientis.
Cap. II. Quae sit auctoris intentio.
Cap. III. Quod in his, quae de Deo confitemur, duplex est veritatis modus.
Cap. IV. Quod divina naturaliter cognita convenienter hominibus credenda proponuntur.
Cap. V. Quod ea, quae ratione investigari non possunt, convenienter fide tenenda proponuntur.
Cap. VI. Quod assentire his quae sunt fidei non est levitatis, quamvis supra rationem sint.
Cap. VII. Quod veritati fidei christianae non contrariatur veritatis rationis.
Cap. VIII. Qualiter se habeat humana ratio ad veritatem fidei primam.
(Cap. IX. Ordo et modus procedendi in hoc opere).

Or, rapprochons maintenant de ces huit chapitres la série des douze articles de la question XIV du *De veritate* :

1. Quid sit credere.
2. Quid sit fides.
3. Utrum fides sit virtus.
4. In quo sit fides sicut in subjecto.
5. Utrum fidei forma sit caritas.

6. Utrum fides informis sit virtus.
7. Utrum sit idem habitus fidei informis et formatae.
8. Utrum objectum fidei proprium sit veritas prima.
9. Utrum fides possit esse de rebus scitis.
10. *Utrum sit necessarium homini habere fidem.*
11. Utrum sit necessarium explicite credere.
12. Utrum una sit fides modernorum et antiquorum.

Une foule de problèmes étudiés dans le *De veritate* sont repris, on le voit, dans le *Contra Gentiles*. Ce fait indique que S. Thomas est dans une même préoccupation de pensée. Le *terminus a quo* de la rédaction du *Contra Gentiles* (13 mars 1258) devient donc un véritable point de départ, la date d'un début de composition.

13 mars 1258 : nous sommes à dix jours d'intervalle de Pâques (24 mars) et à une semaine de la date des vacances (mercredi saint, 20 mars). Il est donc tout naturel de penser que, la question soulevée dans le *Contra Gentiles* se trouvant tout au début du traité, S. Thomas a consacré ses loisirs des vacances de Pâques 1258 (20-31 mars) à l'organisation de son nouvel ouvrage et à la rédaction des premiers chapitres du premier livre.

En analysant les deux groupes de textes qui se rapportent à la révélation des vérités divines naturelles : *Sentences*, *De Trinitate*, *De veritate*, d'une part, *Contra Gentiles*, *I*ª *Pars*, *II*ª *II*ªᵉ, d'autre part, nous avons pu assister à une évolution de pensée de S. Thomas et à une nouvelle expression, plus complète, plus riche et plus formelle, de sa doctrine influencée par Maimonide et rendue indépendante du théologien juif par un labeur intellectuel personnel.

Puis nous avons vu S. Thomas, au début de sa maîtrise en théologie, inventer et organiser un traité de méthodologie théologique avec la question *De sensibus sacrae scripturae* (Pâques 1256) et le commentaire sur l'opuscule classique *De Trinitate* de Boëce (24 avril-21 juillet 1256).

Voici que nous suivons à présent durant les vacances de Pâques 1258 (20-31 mars) sa pensée en travail ; nous touchons comme du doigt l'élaboration d'un grand ouvrage de synthèse ; nous retrouvons les grandes idées doctrinales qui préoccupaient l'esprit du maître : révélation et foi, et leurs rapports avec la science et la raison.

Nous pouvons enfin retracer toute la courbe de son activité scolaire, en ce qui concerne les disputes et les quodlibets, pendant son premier enseignement magistral à Paris (1256-1259) :

1256.	Pâques (16 avril)	: *De sensibus sacrae Scripturae* (Quodl. VII, art. 14-16).
	24 avril-21 juillet	: *De Trinitate.*
1256–1257.	4 sept.-19 juillet	: *De Veritate* (q. I-VIII).
	Noël	: Quodl. VIII.
	Pâques (8 avril)	: *De opere manuali* (Quodl. VII, art. 17-18).
1257–1258.	3 sept.-18 juillet	: *De veritate* (q. IX-XX).
	Noël	: Quodl. VII.
	Pâques (24 mars)	: Quodl. IX.
	[20-31 mars	: Début du *Contra Gentiles.*]
1258–1259.	2 sept.-19 juillet	: *De veritate* (q. XXI-XXIX).
	Noël	: Quodl. X.
	Pâques (13 avril)	: Quodl. XI.

Le Saulchoir. P. SYNAVE, O. P.

Le texte de Maimonide

LIBRUM PRIMUM

Capitulum trigesimumtertium

DE QUINQUE CAUSIS QUAE PROHIBENT INCIPERE ADDISCERE SAPIENTIAM SPIRITUALEM (*a*).

[fol. XII b]

Scias quod quinque sunt causae quae impediunt vel prohibent incipere addiscere sapientiam spiritualem, et innuere vel significare quae expedit innui super illa et detegere quae sunt in ipsa, genti.

Prima CAUSA est *profunditas et subtilitas, et clausura rationum* ; sicut dixit Salomon : « Alta profunditas, quis inveniet ? »[1]. Et dixit : « Sapientia unde inventa est ? »[2]. Et idcirco non oportet incipere a sapientia profunda et occulta. Et scias quod de similitudinibus vocis gentis nostrae una est quod assimilaverunt sapientiam aquae : quam similitudinem exposuerunt multipliciter sapientes. Uno modo sic : qui scit natare, ille potest extrahere gemmas de profundo maris, et qui nescit natare submergitur ; et idcirco non expedit ut quis mittat se in periculum et natet, nisi exercitaverit animam suam addiscendo.

Secunda CAUSA est *brevitas intellectus humani in initio suo* : quoniam non acquirit homo ultimam perfectionem in initio, sed perfectio est in eo [in] potentia, et est in initio suo diminuta, sicut dictum est : « Pullus onagri homo factus est »[3]. Et non sequitur de necessitate ut omne quod est in potentia in aliquo, exeat de potentia ad actum ; sed possibile est ut remaneat in imperfectione sua, vel propter impedimenta extrinseca, vel propter defectum disciplinae et exercitii, per quae procedat de potentia ad actum. Et propter hoc dictum est quod « non multi sapientes »[4], quoniam ea quae impediunt[5] acquirere perfectionem sunt multa, et quae inducunt dubitationes innumerabilia. Et ex quo sic est : quomodo poterit homo esse paratus praeparatione completa addiscere et exercere animam suam, donec vacabit ei [ut] quod est in eo in potentia exeat de potentia ad actum ?

Causa TERTIA est *multitudo stramentorum et antecedentium*, quoniam habet homo in natura sua desiderium et amorem quaerendi finitates vel fines,

---

a) RABI MOSSEI AEGYPTII, *Dux seu Director dubitantium aut perplexorum...* Parisiis MDXX.

1. *Eccle.*, VII, 25.
2. *Job*, XXVIII, 12.
3. *Job*, XI, 12.
4. *Job*, XXXII, 9.
5. In textu : *expediunt*.

et vellet pervenire ad confinem cujuslibet rei. Quandoque vero anxiatur et abhorret stramenta. Scias autem quod si posses acquirere finitates absque stramentis qui praemitti debent non essent illa stramenta, sed adjectiones laboriosae. Quilibet autem homo etiam stultus et fatuus cum expergefacis eum ad intelligendum sicut expergefaciunt dormientem, et dicis ei : « Nonne desiderat anima tua intelligere modum sphaerarum coelorum quot sunt et quae figura ipsorum et quid est in eis ? Et quid sunt angeli ? Et quomodo creatus fuit mundus in suo universo ? Et quis fuit finis intentionis creationis ipsorum, secundum ordinem partium ipsarum ? Et quid est anima, et quomodo fuit creata in corpore ? Et utrum anima hominis separabitur a corpore et, si separetur, cujusmodi erit illa separatio ? Et ad quid revertetur, et similia istis super veritate eorum ? », — procul dubio invenies animam ipsius cupientem scire ipsa cupiditate naturali : sed volet ut quiescat amor iste et perveniat ad desiderium suum in uno verbo vel in duobus. Quod si imposueris ei quod [1] omittat negotia sua in spatium unius hebdomadae ut sciat ista, non faciet. Videbitur autem ei quod abundat cogitationibus vanis et falsis, et placebunt animae suae, et abhorret cum dicitur ei quod quaedam sunt in sapientia quae indigent multis antecedentibus et longo spatio ad investigandum et intelligendum.

Tu vero scis quod quaedam istorum sunt aliis connexa, quoniam in entibus non est nisi creator et creatura et ipsa creata sunt quae communicant in ente praeter ipsum. Nec est via ad inveniendum ipsum nisi per creata sua, et ipsa probant ipsum esse et ea quae necesse est credi de Deo attribuendo vel removendo ab eo. Et debemus de necessitate intendere in creata secundum quod sunt, donec accipiamus de qualibet intentione antecedentia vera et fidelia quae prodeunt investigatione nostrarum spiritualium rationum. Omnia vero antecedentia accepta de scientia geometriae et de scientiis potentiarum arithmeticae ad inducendum demonstrationem ex eis super his quae debent removeri a Deo, — et demonstrant hoc multiplici ratione super firmamento coeli et scientia naturali, — non videtur quod dubites quin sint necessaria ad acquirendum comparationem mundi respectu regiminis Dei, sicut est per viam veritatis, non secundum imaginationes. Sunt etiam multa speculativa de quibuslibet [2] non accipiantur antecedentia ad cognoscendum mundum istum, tamen acuunt et exercent intellectum ad intelligendum demonstrationem et scientiam veritatis in illis quae demonstrant super substantia creatoris, et tollunt laborem qui invenitur in pluribus cogitationibus speculatorum in mixtione modorum per accidens cum eis quae per se. Tollunt etiam quod renovatur per laborem illum de corruptione scientiarum et opinionum, et adjungitur etiam istis ut res intelliguntur secundum quod sunt, licet non sint radices in scientia spirituali. Similiter etiam non defi [fol. XIII a] ciunt in eis alia juvamenta, in rebus quae ducunt hominem ad illam sapientiam. Quicumque vero voluerit acquirere perfectionem humanam, nullo modo potest hoc facere nisi prius exerceat animam suam in doctrina dialectices, postea in disciplinalibus secundum ordinem suum, deinde in naturalibus, postea in spiritualibus. Nos autem invenimus plures homines quorum intellectus attingit partem istarum scientiarum, et ibi stat ; et licet fatigata est anima

1. In textu : *vel.*
2. In textu : *de quibus licet.*

ipsorum, mors separat inter ipsos et desiderium ipsorum, eisdem [1] studentibus in parte stramentorum.

Et si non fuisset nobis consultum per viam receptionis, et non duceremur ad rationes per similitudines, et si non sequeremur disciplinam perfectam in rebus veris et non crederemus in iis quae necesse est concedi nisi per probationes, — quod non sequitur nisi post stramenta longa, — perveniret ex hoc quod morerentur omnes homines antequam scirent an mundus habeat creatorem an non, nedum ut attribueres ei aliquid vel removeres ab ipso defectum, nec evaderet aliquis periculum istud nisi « unus de civitate, duo de generatione » [2]. Singulares vero quos «dominus vocat residuos » [3] non acquirunt perfectionem quae est finis, nisi per stramenta et antecedentia. Salomon autem exposuit quod necessitas compellit addiscere stramenta et quod non potest pervenire ad sapientiam veram nisi post laborem disciplinae in discendo : « Si retusum fuerit ferrum et fuerit politum multo labore exacuetur, et post industriam sequitur sapientia » [4]. Et dixit : « Audi consilium et addisce disciplinam ut sis sapiens in novissimis tuis » [5].

Est alia necessitas quae compellit addiscere antecedentia quoniam multae dubitationes nascuntur in corde hominis in discendo et similiter intelliget contraria cito, scilicet destructionem alicujus verbi, — quae est similis destructioni alicujus fabricae, — sed non provenit firmitas verborum, et solutio dubitationum nisi cum multis antecedentibus sumptis de stramentis ipsis. Speculator vero sine stramento similis est currenti ut perveniat ad locum aliquem et incidit incurrendo foveam profundam, et nescit quomodo exeat inde, donec moritur. Et si stetisset in loco suo melius fuisset ei. Salomon multa dicit numerando diversitates pigrorum et totum hoc est similitudo ad illum qui non laborat ut acquirat scientiam. Dixit autem in desiderio cupientis acquirere intelligentiam, et non laborantis, ut addiscat stramenta quae perducerent ipsum ad fines illos sed tantummodo desiderat : « Desideria occidunt pigrum quia manus suae nolunt operari. Tota die desiderans desiderat. Iustus autem dat, et non prohibet » [6]. Causa ergo quare desideria pigrum occidunt est secundum Salomonem quia non laborat et non quaerit aliquid quo exstinguat desiderium illud sed desiderat solummodo et suspendit spem suam in eo quod naturaliter non potest apprehendere. Et si recederet ab illo desiderio et dimitteret ipsum, tunc evaderet. Et intellige finem hujus similitudinis, qualiter explanat quod primo dixit : « Justus dat et non prohibet ». « Justus » enim non est contrarius pigro, nisi sicut praediximus quod « justus » est qui dat unicuique quod suum est, id est totum suum tempus dat ut acquirat sapientiam ; et nihil prohibet de tempore suo ab addiscendo ; ac si diceret : « Justus dat tempus suum sapientiae et non prohibet » ; et hoc est simile illi quod dixit : « Non des mulieri fortitudinem tuam » [7].

1. In textu add. *et*.
2. Cf. *Jer.*, III, 14.
3. *Joël*, III, 5.
4. *Eccle.*, X, 10.
5. *Prov.*, XIX, 20.
6. *Prov.*, XXI, 25-26.
7. *Prov.*, XXXI, 3.

Multi vero sapientes qui famosi fuerunt in scientiis laboraverunt hoc vitio, scilicet investigando infinitates et loquendo in ipsis, sine speculatione stramentorum. Et sunt quidam illorum quod stultitia ducit vel inquisitio rerum grandium ad repudiandum stramenta ipsa, quia potentia ipsorum breviatur investigatione stramentorum, vel cessat ab inquisitione stramentorum, et laborat probare quae damnosa sunt, vel quia non est utilitas in ipsis ; et veritas nota est intelligenti.

Causa QUARTA est *aptitudo* [1] *naturalis*. Probatum enim est quoniam complexio corporis est stramentum morum animae, et in nullo homine possunt esse mores intelligibiles et perfecti, nisi in illo qui eligit mores bonos et exercet illos et habet sensum quietum et pacatum. Sunt autem multi in quibus est complexio naturalis cum qua nullo modo convenit perfectio intellectus, sicut est aliquis cujus cordis natura est callidissima et fortis robore, quam comitatur iracundia, licet ille exerceret animam suam in fine exercitii et disciplinae. Et sicut ille cujus humorum natura est callida et humida et ipse est fortis robore, dico quoniam ipse vix potest consequi castitatem [2] licet exerceat animam suam in fine exercitii et disciplinae. Similiter etiam invenies aliquos qui sunt fortes et leves et habent modos inordinatos et laboriosos, per quod probatur malitia compositionis et complexionis eorum, et in talibus nunquam invenitur intellectus perfectus. Et laborare cum eis ut addiscant istam disciplinam est stultitia doctoris, quum illa sapientia sicut tu scis non est sicut arithmetica vel physica, etsi non est quilibet homo aptus et paratus ut illam recipiat propter rationes supradictas. Et idcirco non potest hoc esse nisi praemittatur stramentum aptitudinis morum, donec homo sit in fine rectitudinis et perfectionis sicut dictum est : « Abominatio domini stolidus, et cum recto secretum ejus » [3]. Et ideo non expedit ut doceamus illam adolescentes, nec ipsi possunt eam recipere, propter inconstantiam naturae suae, et quia cogitationes [fol. XIII b] eorum ardent in igne adolescentiae, donec exstinguatur flamma motiva ipsorum, et attingant gradum sapientiae intellectus, et frangat corda eorum, et complexio conquiescat, et tunc regent et ducent animas suas ad gradum istum qui est apprehensio creatoris, hoc est ad gradum sapientiae spiritualis quae vocatur *opus de Mercaba* [4]. Et propter hoc dictum est : « Prope est dominus contritis corde » [5]. Et iterum : « Altus et sanctus quiescam super humilem et quietum » [6].

Et propter hoc dictum est in *Talmud* [7] : « Non dabuntur initia rationum, nisi domino stolae qui vocatur dominus judicii ; et quod cor ejus sit triste intra ipsum », et premat cor suum, et humiliet se cum humilitate et addita et adjuncta sapientiae. Et propter hoc dixerunt : « Non dabunt occulta legis

1. In textu : *altitudo*.
2. In textu : *sanctitatem*.
3. *Prov.*, III, 32.
4. In textu : *Mercana*.
5. *Ps.*, XXXIV, 19.
6. *Is.*, LVII, 15.
7. S. MUNK (*Op. cit.*, I, p. 127) donne comme référence : *Talmud de Babylone*, traité *'Haghigâ*, fol. 13a.

nisi consiliario et sapienti magistrorum et intelligenti incantationem »[1]. Ista vero indigent natura parata et apta ad recipiendum sapientiam. Nonne scis quod est aliquis inter homines qui est debilis in consiliis et tamen est multum intelligens, et est alius cujus consilia recta sunt in agendis et talis vocatur « consiliarius », et tamen nullius est intellectus ? Et si applicaretur ad intelligibilia prima quae etiam pueri intelligunt, inveniretur ignorans et multum nescius et non potest aptari. Est alius intelligens et purus in natura qui potest intelligere de facili rationes cum explanatione levi, et talis vocatur « intelligens incantationem », sed non laborat in sapientia nec acquirit eam. Qui vero habet scientias in actu vocatur « sapiens magistrorum », et pro ipso dictum est quod « cum loquitur omnes absurdi sunt ». Pone cor tuum et vide quomodo induxerunt conditiones hominis perfecti ex verbis Scripturae, in regimine civitatis et in scientiis speculativis cum natura munda, et intelligentia et solutione ad sciendas rationes in summis, et tunc « dabunt ei occulta legis ».

Sic etiam dixerunt : « Dixit Rabbi Chanan Rabbi Alazar[2] : Veni et docebo te *opus de Mercaba*[3], — Qui respondit : Nondum incanui, id est senui, et adhuc in me fervorem corporis et naturae levitatem juvenilem invenio ». — Appone cor tuum, et vide quomodo conjunxerunt conditiones annorum conditionibus morum. Et ex quo sic est : quomodo ergo expedit loqui et revelare secreta hujus sapientiae universitati populi in quo sunt pro majori parte familiae et mulieres ?

Causa QUINTA est *negotia hominum et necessitates corporum quae sunt prima perfectione.* Quanto magis si conjungantur istis necessitates uxorum et filiorum ; quanto magis si conjungantur istis persecutio super adjectione victus in quo laborat efficaciter homo secundum usum et malitiam consuetudinum. Quoniam homo etiam perfectus, sicut diximus, si voluerit laborare in talibus quae sunt multum necessaria, — quanto magis in illis quae non sunt adeo necessaria, et si creverit cupiditas, — in illis debilitabitur desiderium animae in apprehensione sapientiae, et submergetur in mari cupiditatum, et amor ejus ad sapientiam erit cum debilitate voluntatis et cordis ; et ideo non acquiret quod habet in potentia ut apprehendat, vel possibile est quod acquiret apprehensione laboriosa et mixta inter apprehensionem et defectum.

Igitur secundum has omnes opiniones fuerunt secreta ista necessaria solis et singularibus qui sunt paucissimi, non universitati gentium. Et ideo celant illa incipientem addiscere et prohibent ipsum attingere illa, sicut prohibetur puer parvulus ne comedat cibos duros et ne portet onus grave.

1. Voir *Is.*, III, 3.

2. Il s'agit de Rabbi Io'hanan qui parle à Rabbi Eléazar. L'édition de 1520 orthographie : *Rabi Channa arabi alazar.*

3. In textu : *Mercana.*

RÉFLEXIONS SUR LA CONTROVERSE

S. THOMAS – S. AUGUSTIN

Ce n'est pas d'aujourd'hui que date l'intérêt porté par les philosophes au problème des rapports entre saint Augustin et saint Thomas d'Aquin. Nul n'a jamais pu se désintéresser d'une telle question, sans se dispenser par là même d'avoir une opinion sur le sens de la tradition philosophique chrétienne. Récemment, des travaux entrepris par des hommes très différents d'esprit, de race et d'habitudes intellectuelles, ont conduit à des conclusions parfois divergentes et à un commencement au moins de controverse touchant cette difficile question. Il y aurait naïveté à prétendre l'arrêter ou même la diriger ; on doit accorder aux adversaires dont les conclusions se heurtent le temps nécessaire pour se mieux comprendre les uns les autres, pour se mieux comprendre eux-mêmes et pour se rejoindre en un point aujourd'hui encore indéterminé, mais certainement situé au delà de leurs positions actuelles. Ce que nous voulons tenter ici n'est donc pas œuvre de controversiste, encore moins œuvre de dogmatiste. Après avoir abordé le problème de différents côtés et vu se dessiner une série de réponses possibles, quoique différentes, nous voudrions simplement faire le point en ce qui nous concerne, dégager les postulats ou principes latents de notre propre recherche et proposer les conclusions provisoires auxquelles elle nous a conduit. Ce faisant, nous avons l'espoir de nous instruire nous-même non moins que celui d'instruire tel ou tel autre. La critique est salutaire pourvu qu'elle atteigne son but, mais il y a peu de chances qu'elle l'atteigne sans le voir ; en définissant donc un but, en posant un certain nombre de thèses, dans une nudité telle que le sens n'en puisse être méconnu, nous aurons peut être aidé dans une certaine mesure à l'éclaircissement de la question.

***

I. — *Quand on parle d'accord entre deux doctrines philosophiques, on peut s'exprimer en théologien, en philosophe ou en historien de la philosophie.*

Pour un théologien, deux doctrines philosophiques s'accordent lorsque, toutes choses égales d'ailleurs, elles permettent une interprétation également satisfaisante du dogme. Pour un philosophe, deux doctrines philosophiques s'accordent, lorsqu'il démontre ou croit pouvoir démontrer que, malgré la diversité de leurs formules, les problèmes qu'elles posent sont au fond les mêmes et que leurs conclusions finales sont ou peuvent être rendues équivalentes. Pour un historien, deux doctrines philosophiques s'accordent lorsque, posant le même problème dans les mêmes termes ou dans des termes équivalents, elles ont abouti aux mêmes conclusions explicitement formulées comme telles par leurs auteurs.

La présente discussion se trouve continuellement obscurcie par les différences de points de vue et des passages subreptices de l'un à l'autre. W. James aimait à répéter que deux formules qui, dans l'application, donnent des résultats identiques, sont en réalité une seule et même formule ; on pourrait aisément déceler une sorte de « pragmatisme » de fait dans la manière dont certains théologiens traitent les doctrines philosophiques. Lorsque deux thèses rationnelles satisfont les exigences fondamentales du dogme, ils disent qu'« elles reviennent au même », ce qui est exact de leur propre point de vue ; mais, pour un philosophe, ces deux thèses ne s'équivalent que si elles reviennent au même par le même chemin. La preuve de l'existence de Dieu par saint Anselme dans le *Proslogion*, et les preuves de l'existence de Dieu par saint Thomas dans la *Somme théologique* reviennent théologiquement au même, elles restent entièrement différentes pour le philosophe ou pour l'historien, parce que, bien qu'elles aillent au même Dieu, elles n'y vont pas par les mêmes voies rationnelles.

Plus subtils, les malentendus entre le philosophe et l'historien ne sont pas moins graves que leurs malentendus communs avec le théologien. Le philosophe ne cherche pas à savoir si les doctrines qu'il compare coïncident en fait, mais si, en droit, on ne pourrait pas les amener à coïncider. Sa méthode, pour autant qu'il en a une, consiste généralement à isoler de leur contexte certains textes et à montrer que, dans leur lettre ou dans leur esprit, ils impliquent des conséquences que leur auteur doit avoir implicitement admises,

bien que peut-être il ne les ait pas explicitement formulées. Toute exégèse de ce genre court le risque d'entraîner le système auquel elle s'applique vers des conclusions qu'il n'a pas voulues, car tout philosophe qui en interprète un autre épouse sur une courte longueur la courbe de sa pensée et s'en échappe par la première tangente qui lui permet de rejoindre la sienne. Rien de plus légitime en soi, mais ce n'est pas de l'histoire. Le philosophe cherche un accord à réaliser dans l'avenir, comme un idéal, l'historien demande un accord réalisé dans le passé, comme un fait.

II. — *Saint Thomas d'Aquin n'a jamais dit ni cru que son système philosophique fût celui de saint Augustin.*

Il est aisé de voir que, même lorsqu'il interprète saint Augustin en philosophe, au sens que nous venons de définir, saint Thomas a la conscience la plus claire des différences de fait qui les séparent. A ses yeux, l'augustinisme est essentiellement un platonisme chrétien. Tout chrétien a le droit et le devoir de prendre son bien où il le trouve ; saint Augustin a trouvé le sien dans Platon et il l'a toujours suivi jusqu'à l'extrême limite où les exigences de la foi catholique lui permettaient d'aller. C'est un fait historique, et saint Thomas le savait fort bien : « Augustinus autem Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur... » *(De spirit. creaturis,* art. X. ad. 8[m]). Il le définit ailleurs, plus explicitement encore, comme consciemment dévoué à cette grande œuvre d'assimilation du platonisme par la pensée chrétienne : « Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit : quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit ». *(Sum. theol.,* I, 84, 5, ad *Resp).* Pour dire que la philosophie de saint Thomas est la même que celle de saint Augustin, il faudrait pouvoir le définir comme lui-même a défini saint Augustin : un homme imbu de Platon et qui en suit la philosophie aussi loin que le permet la foi catholique ; or il suffit d'ouvrir saint Thomas pour constater que, ce qu'Augustin faisait avec Platon, lui-même le fait avec Aristote. Sans doute, il y a du platonisme dans l'aristotélisme, mais on accorde communément que ce sont là deux systèmes philosophiques différents et c'est ce dont saint Thomas avait claire conscience, puisque ce fut son œuvre même que d'aller au Dieu chrétien en prolongeant la voie jalonnée par Aristote. Ses perspectives historiques sont simples, mais exactes ; deux erreurs, l'une par défaut, l'autre par excès et, entre ces deux demi vérités, la vérité. D'une

part, Démocrite et son réalisme matérialiste, vrai en tant que réalisme, faux en tant que matérialiste ; d'autre part, plus heureux mais encore incomplet, Platon et son successeur Augustin, avec son idéalisme spiritualiste, vrai en tant que spiritualiste, faux en tant qu'idéalisme ; au milieu, Aristote et son successeur Thomas d'Aquin, avec leur réalisme spiritualiste qui évite les deux écueils opposés. Tel est le schème que saint Thomas lui-même a reproduit à maintes reprises : « Democritus enim posuit... — Plato vero, e contrario.. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus... — Aristoteles autem media via processit... » (*Sum. theol.*, I. 84, 6, ad *Resp.)*. Certains accords fondamentaux ou certains accords de détail ne sont pas niables, mais ces deux systèmes, en tant que philosophiques, ne coïncident ni ne prétendent coïncider.

III. — *Philosophes chrétiens, saint Augustin et saint Thomas d'Aquin s'accordent plutôt comme chrétiens que comme philosophes.*

Considérée dans ses rapports avec la philosophie païenne, la foi chrétienne est un principe de discernement, de sélection et de perfection. Elle ne joue ce triple rôle que parce qu'elle pose d'avance, au nom de la révélation, une vérité inconditionnelle que la raison n'a plus ensuite qu'à rejoindre par les voies et méthodes qui lui sont propres. Le philosophe païen et le philosophe chrétien marchent de la même manière, mais l'un marche à l'aventure tandis que l'autre sait où il va. Deux philosophies chrétiennes, comme celles de saint Augustin et de saint Thomas, coïncident donc toujours par celles de leurs thèses qui ne sont que la prise en considération de la vérité révélée et sans l'acceptation desquelles elles cesseraient d'être chrétiennes ; elles ne coïncident pas toujours dans les voies qu'elles suivent pour rejoindre ces thèses fondamentales ni dans leur effort pour les interpréter.

IV. — *La dépendance totale de la créature à l'égard de Dieu est le premier grand principe commun à saint Augustin et saint Thomas d'Aquin.*

Il est écrit de Dieu qu'il est l'Être et qu'en lui nous avons la vie, le mouvement et l'être ; d'autre part, les philosophes n'en viennent à poser Dieu que comme la seule raison suffisante de ce qui est. Dieu est donc l'Être, cause de tout être. Or il faut entendre par être tout ce qui, différant du néant en quelque sens que ce .soit, possède en un genre quelconque un degré quelconque de perfection. Être, la substance créée ; être encore, ses facultés d'agir ;

être aussi, l'opération de ses facultés ; être enfin, l'efficace même de cette opération. Dieu est donc la cause universelle de tout être, de toute opération et de toute action.

V. — *La distinction réelle de la créature et du Créateur est le deuxième grand principe commun à saint Augustin et saint Thomas d'Aquin.*

Le principe précédent semble d'abord impliquer une confusion radicale de Dieu et de ses créatures ; en réalité, il l'exclut, car, pour que la créature dépende de Dieu, il faut d'abord qu'elle existe comme telle et par conséquent aussi qu'elle se distingue de lui. C'est donc un deuxième principe, également commun aux deux systèmes, que Dieu n'administre pas les choses en s'y substituant, mais en leur conférant l'être et les pouvoirs d'opérer qui les définissent dans leur nature propre. Ainsi, qu'il s'agisse de l'augustinisme ou du thomisme, il est toujours vrai de dire de tout être naturel ou de toute opération naturelle qu'ils ne sont que ce que Dieu les fait être, étant bien entendu que le terme de l'action divine est précisément une nature qui fait que les choses sont, des pouvoirs d'opérer qui font que ces choses mêmes opèrent et une efficace, enfin, dont témoignent leurs opérations. Dieu est et fait comme cause première tout ce que sont et font les causes secondes, mais puisque son action créatrice a précisément pour effet de constituer des causes secondes, ce sont réellement elles qui sont ce qu'elles sont et font ce qu'elles font.

VI. — *La différence entre les idées que saint Augustin et saint Thomas se font de la nature est la cause première de leurs divergences philosophiques ultérieures.*

D'accord sur les principes métaphysiques qui régissent les relations entre la nature et Dieu, saint Augustin et saint Thomas ne le sont plus dans leur conception de la nature. Plusieurs causes concourent à produire cette divergence initiale.

D'abord, l'expérience religieuse de saint Augustin. Le souvenir de sa conversion, et il ne l'oublie jamais, maintient sans cesse présente à ses yeux l'impuissance de la nature sans Dieu ; de là, dans toute son œuvre, une tendance marquée à insister sur ce que la nature ne peut pas faire, plutôt que sur ce qu'elle peut faire, à quoi elle ne pense que trop volontiers. En second lieu, la nature est aussi subsistante chez saint Augustin que chez saint Thomas, et elle est aussi dépendante chez saint Thomas que chez saint Au-

gustin, mais elle est un état de fait chez saint Augustin, alors qu'elle a pour saint Thomas la nécessité métaphysique d'une essence ; c'est pourquoi, s'ils s'entendent sur son mode d'être, ils ne s'entendent pas sur ce qu'elle est.

Une troisième cause renforce l'effet des deux premières : Saint Augustin, avons-nous dit, suit Platon autant que possible, alors qu'Aristote est le guide de saint Thomas d'Aquin ; or selon Platon, la réalité, l'efficace et l'intelligibilité sont réservées aux Idées, alors que, selon Aristote, le sensible est pour nous le type même du réel et la source de l'intelligible. En rassemblant en Dieu les Idées de Platon, comme l'avait déjà fait Plotin, sans les contrebalancer par des formes, essences et natures définies comme le fera saint Thomas d'Aquin, saint Augustin aboutit à un univers dont la pauvreté ontologique est frappante. Sans doute, Dieu donne aux êtres d'être ce qu'ils sont, mais il ne leur donne que d'être peu de chose : des réceptacles de peu d'efficace et de peu d'intelligibilité.

VII. — *La différence entre les idées que saint Augustin et saint Thomas se font de l'homme est la deuxième cause de leurs divergences philosophiques ultérieures.*

Bien qu'il soit difficile de le démontrer, on peut admettre à titre d'hypothèse que l'expérience religieuse de saint Augustin et son platonisme se sont mutuellement renforcés, à cause d'une sorte d'affinité naturelle qui les unissait. Saint Thomas d'Aquin n'a jamais connu la dure servitude du péché que les *Confessions* décrivent ; il est né, il a grandi, il a vécu dans la lumière ; c'est pourquoi l'idée d'une corruption de la nature par le péché lui est étrangère. Saint Thomas d'Aquin n'a jamais eu à libérer sa pensée de l'erreur matérialiste, dont a si longtemps souffert saint Augustin ; c'est pourquoi le souci platonicien de soustraire l'âme à toute action du corps, pour mieux en assurer la subsistance distincte, ne lui est jamais apparu comme une sauvegarde nécessaire contre le matérialisme. De là, chez les deux philosophes, deux idées différentes de l'homme. En vrai platonicien, saint Augustin s'est toujours représenté le rapport de l'âme au corps comme analogue à celui des Idées à la matière. Sans doute, pour lui comme pour saint Thomas, l'homme est bien l'union substantielle de l'âme et du corps, mais leurs idées de la substance diffèrent comme différent celles d'Aristote et de Platon. L'âme Augustinienne s'unit à son corps comme une Idée, mue par l'amour qu'elle lui porte ; l'âme thomiste

s'unit à son corps comme une forme, mue par le besoin qu'elle en a. De là résulte cette divergence initiale décisive : il y a transcendance hiérarchique absolue de l'âme au corps chez saint Augustin, parce que, semblable à l'Idée, elle donne tout à la matière et n'en reçoit rien ; il y a, chez saint Thomas, un plan sur lequel l'âme, forme d'un corps, se trouve en puissance à l'égard des autres corps et soumise à leur action, c'est le sensible. De là, toute une série de divergences ultérieures qui accentuent la première et lui donnent sa véritable signification.

VIII. — *Le fait central de la noétique thomiste, l'abstraction, n'a aucune raison d'être dans la doctrine de saint Augustin.*

L'âme thomiste est la forme du corps ; dernier venu dans la hiérarchie des Intelligences, l'intellect humain ne contient naturellement aucun intelligible, mais il peut appréhender, par le canal des sens, les formes à l'égard desquelles il est lui-même en puissance. D'autre part, le sensible comme tel n'est pas immédiatement intelligible ; il doit donc être rendu tel par une opération qui le dématérialise et l'universalise : l'abstraction.

Si l'on considère au contraire l'âme telle que la conçoit saint Augustin, sa situation est toute différente. Comme l'incorporel ne peut rien subir de la part du corps, la connaissance intellectuelle n'y saurait procéder de la connaissance sensible, ni même la connaissance sensible procéder totalement du corps sensible. L'objet n'est pas pour l'âme la cause d'une passion subie, mais celle d'une action exercée, et qui est la sensation même ; intégralement *mentale* dès son origine — *est enim sensus et mentis* — la sensation augustinienne est donc faite de la même étoffe que le sont nos concepts ; pour y lire l'intelligible, il n'est pas besoin d'une abstraction qui la transforme, mais seulement d'une certaine manière de la considérer.

Corollaire. — *La pièce centrale de la psychologie thomiste, l'intellect agent, n'a aucune raison d'être dans la doctrine de saint Augustin.*

L'absence d'une connaissance sensible, au sens thomiste du mot, rend toute abstraction thomiste impossible dans l'augustinisme ; or saint Thomas ne pose l'intellect agent que comme cause de l'opération abstractive qui, illuminant le phantasme, en tire l'intelligible pour l'imprimer dans l'intellect possible. Chez saint Augustin, la pensée *(mens)* se présente à nous comme agente dès l'ordre

même de la sensation ; toute action ultérieure de l'intellect pour dématérialiser l'image est donc superflue, et comme l'abstraction thomiste n'a plus raison d'être, la faculté thomiste qui l'accomplit n'en a pas davantage.

En d'autres termes, ainsi que l'a fortement marqué saint Thomas lui-même, il n'y a aucun besoin, dans le platonisme, d'un intellect agent qui rende les choses intelligibles, car la pensée porte sur les Idées, mais simplement d'un intellect agent qui confère la lumière intelligible à l'être intelligent *(Sum. theol.*, I, 79, 3, *Resp.)*. De là les différences profondes qui séparent les deux théories de l'illumination.

IX. — *L'illumination divine ne joue pas dans la doctrine de saint Augustin le même rôle que dans celle de saint Thomas d'Aquin.*

L'illumination thomiste consiste essentiellement dans le don que Dieu fait à l'homme de la lumière naturelle de l'intellect agent. C'est cette lumière qui dégage l'intelligible du sensible par voie d'abstraction, et c'est elle encore qui formule les principes premiers de la connaissance, avec l'universalité et la nécessité qui les caractérisent, dès que l'âme éprouve ses premières sensations. S'il n'y a pas de place dans l'augustinisme pour un intellect agent non plus que pour les opérations qu'il devrait accomplir, il ne se peut pas que l'illumination divine joue le même rôle dans les deux doctrines. Sans doute, elle y produit partiellement les mêmes effets, car saint Augustin et saint Thomas s'accordent pour attribuer à l'homme une lumière naturelle créée, distincte de la lumière divine, par laquelle nous acquérons nos connaissances, et qui est en nous l'effet le plus immédiat de l'illumination ; mais comme les fonctions de notre lumière naturelle diffèrent dans les deux doctrines, celles de l'illumination qui nous la confère ne sauraient coïncider. Tant que l'on s'en tient au problème de la formation des concepts, la différence entre les deux doctrines reste purement négative : il n'y a pas d'abstraction à effectuer dans la philosophie augustinienne, l'illumination n'a donc pas à nous donner un intellect agent qui l'effectue. Lorsqu'on passe au problème de la vérité des principes, la différence devient positive, car saint Augustin reconnait comme saint Thomas l'existence en nous de vérités universelles et nécessaires, mais comme il ne nous attribue pas d'intellect agent qui les produise, il faut bien que l'illumination divine confère directement à notre lumière naturelle ce qu'elle ne la rend pas capable de produire à l'aide de cet intellect. Ainsi, l'illumi-

nation augustinienne donne à l'homme une lumière naturelle à laquelle elle confère et conserve en permanence le pouvoir de recevoir la vérité ; l'illumination thomiste donne à l'homme la lumière naturelle de l'intellect agent, à laquelle elle confère et conserve en permanence le double pouvoir de produire les concepts et de concevoir la vérité.

Scholie. — Cette différence fondamentale explique dans une certaine mesure les longues hésitations des penseurs chrétiens du moyen âge touchant le problème de l'intellect et la nature de l'illumination divine. La tradition chrétienne, représentée avant tout par saint Augustin, mettait à leur disposition une doctrine de l'illumination divine qui vise essentiellement à rendre compte de la présence de la vérité dans une lumière naturelle incapable de la produire. Lorsque, à la suite des recherches de Boèce et d'Abélard, les philosophes prirent conscience de ce qu'est le problème du concept, ils cherchèrent naturellement à le résoudre au moyen de l'illumination augustinienne, demandant ainsi l'explication de l'origine des concepts à une doctrine faite avant tout pour rendre compte de la connaissance de la vérité. Lorsque la découverte des œuvres d'Avicenne mit leurs successeurs en présence d'un système où l'Intellect agent séparé est à la fois le donateur des formes et celui des concepts, ils pensèrent résoudre le problème en reportant sur Dieu l'activité de l'Intellect agent d'Avicenne ; de là naquit la doctrine bâtarde de Dieu intellect agent, où le Dieu illuminateur de saint Augustin remplit les fonctions de l'Intelligence séparée d'Avicenne. C'est ce que nous avons proposé de nommer l'augustinisme avicennisant, dont Guillaume d'Auvergne et Roger Bacon sont les représentants typiques. Un stage plus avancé encore de la réflexion philosophique conduisit les penseurs du moyen âge à comprendre que, si l'on admet le sensible d'Aristote, il faut un intellect agent propre à l'individu pour expliquer que l'âme puisse en tirer ses concepts ; mais comme l'influence de saint Augustin restait profonde, ces penseurs cherchèrent la solution du problème dans l'attribution à l'homme d'un intellect capable de produire des concepts ainsi que le veut Aristote, mais incapable de produire la vérité, ainsi que le veut Augustin. Faire tenir l'intellect agent d'Aristote sous l'illumination de saint Augustin était une tâche ingrate et même, en un sens, contradictoire ; c'est pourquoi nous rencontrons dans la deuxième moitié du XIII^e^ siècle une extrême variété de solutions qui, toutes, cherchent à

concilier la fécondité de l'intellect dans l'ordre du concept avec sa stérilité dans l'ordre de la vérité. Saint Bonaventure est caractéristique de ce stage de la philosophie chrétienne ; son intellect agent, qui est en partie possible, et son intellect possible, qui est partiellement agent, reçoivent juste ce qu'il faut d'efficace pour produire leurs concepts sans être capables d'en concevoir la vérité. Restait un dernier progrès à accomplir si l'on voulait atteindre une clarté parfaite sans sortir de la même ligne : ou bien, avec Petrus de Trabibus, nier purement et simplement l'existence de l'intellect agent pour ne nous accorder qu'un intellect possible, ou bien attribuer à l'intellect agent le pouvoir d'abstraire le concept et de concevoir la vérité, ce qu'allait faire saint Thomas d'Aquin.

Sans doute, en toute rigueur, il n'y a pas de vérité proprement dite du concept en tant que tel, l'erreur et la vérité ne commençant qu'avec le jugement ; pourtant, il est impossible que la pensée prenne conscience du contenu de ses concepts sans les développer en des jugements où la vérité et l'erreur sont immédiatement impliquées. Pourquoi, dès lors, et même comment séparer la noétique de l'épistémologie ? Si la matière même du jugement vrai est virtuellement donnée dans le concept, peut on concevoir qu'un intellect capable de produire ce concept ne le soit pas d'y lire la vérité de ce jugement ? Pour franchir ce dernier pas, il a fallu la décision prise par saint Thomas de faire intégralement passer à travers l'intellect agent humain l'effet de l'illumination divine ; ce n'est plus seulement *en* nous, c'est *par* nous que, comme elle produit nos concepts, la lumière du Verbe produit désormais notre connaissance de la vérité ; soutenir le contraire, dira Duns Scot, qui se range à cet avis, c'est *vilificare naturam*. Il suffit de comparer ce sentiment à celui dont les *Confessions* sont animées, pour mesurer la distance qui sépare ces penseurs de saint Augustin.

X. — *Les méthodes rationnelles pour atteindre les divers ordres de la réalité ne sont pas les mêmes chez saint Augustin et chez saint Thomas d'Aquin.*

La divergence des deux doctrines sur la question de l'illumination n'est pas de celles dont on peut localiser les conséquences. On a souvent dit, et avec raison, que la théorie de la connaissance n'occupe pas dans les philosophies médiévales la place qu'elle occupe dans les philosophies modernes : il est en effet exact que le connaître n'y est jamais présenté comme la condition de l'être. On doit pourtant ajouter que la théorie de la connaissance y joue

un rôle capital, parce que, si notre connaissance n'y conditionne pas les existences, elle y commande nécessairement la représentation que nous en formons et qui est la philosophie même. Ainsi, au moyen âge comme de nos jours, les différents systèmes correspondent à des épistémologies différentes qui, à leur tour, reposent sur différentes psychologies ainsi que nous venons de le constater.

Dans une doctrine comme celle de saint Thomas d'Aquin, toute connaissance intellectuelle présuppose une « abstraction » et repose sur elle. Cette abstraction elle-même ayant pour effet de dégager de la chose sensible sa quiddité, notre représentation intellectuelle atteint son plein rendement lorsqu'elle porte sur la nature des choses sensibles ; elle devient déficiente, au contraire, dès qu'elle s'applique au spirituel pur, tel que l'âme ou Dieu. Au lieu de concevoir les réalités spirituelles telles qu'elles sont, par un concept représentatif de leur nature propre, nous les concevons par analogie avec les choses sensibles, comme leurs causes animatrices dans le cas de l'âme, motrice et créatrice dans le cas de Dieu. Dans la doctrine de saint Augustin, au contraire, puisque la sensation même est l'acte d'une âme radicalement transcendante au corps, la première évidence est une intuition de l'existence et de la nature de l'âme ; atteignant ainsi directement une notion du spirituel et de l'intelligible, l'âme augustinienne passe ensuite de cette connaissance de soi-même à celle de Dieu, et comme elle est plus proche de Dieu que n'en sont les corps, en vertu de sa spiritualité même qui la rapproche de lui au lieu que la matérialité des corps les en éloigne, c'est par un raisonnement analogique fondé sur sa propre nature et non pas d'après celle des choses sensibles que l'âme augustinienne conçoit Dieu. Ainsi, les quiddités des choses sensibles sont, par rapport à nous, plus aisément connaissables que l'âme et Dieu dans le Thomisme ; l'âme et Dieu sont plus aisément connaissables que ne le sont les choses sensibles dans le système de saint Augustin.

XI. — *Les preuves de l'existence de Dieu ne sont pas les mêmes chez saint Augustin et chez saint Thomas d'Aquin.*

S'il en est de ces deux épistémologies comme nous venons de dire, les preuves de l'existence de Dieu qui en découlent ne sauraient être les mêmes. Sans doute, ici encore, les deux philosophes chrétiens s'accordent en tant que chrétiens là même où ils ne s'accordent pas en tant que philosophes. Saint Paul a dit que les païens qui ignorent Dieu sont inexcusables et que, par la considération

des choses visibles, nous pouvons nous élever à la connaissance de sa nature invisible ; saint Augustin et saint Thomas s'accordent donc pour prouver l'existence de Dieu à partir du monde extérieur ; ils diffèrent pourtant en ceci que, du point de vue de saint Thomas, la considération du monde extérieur est le fondement *nécessaire* de la preuve, au lieu que c'en est un des fondements *possibles* du point de vue de saint Augustin ; en outre, d'accord avec leurs noétiques respectives, saint Augustin, même alors qu'il part du monde extérieur, ramène d'abord la pensée du dehors au dedans et de l'extérieur à elle-même, pour pouvoir l'élever ensuite de l'inférieur au supérieur, c'est-à-dire d'elle-même à Dieu ; saint Thomas d'Aquin, au contraire, va directement de l'extérieur à Dieu sans passer par l'intérieur. De là les différences caractéristiques de leurs preuves par la vérité, saint Augustin prouvant Dieu par la vérité de la pensée, tandis que saint Thomas le prouve par la vérité des choses. Ce n'est pas saint Thomas d'Aquin, ce sont saint Anselme et Descartes qui prolongent la route ouverte par saint Augustin.

***

Les quelques réflexions qui précèdent ne prétendent aucunement apporter une comparaison systématique des deux doctrines ; il serait aisé de montrer que le problème de la morale et celui de la causalité par raisons séminales subissent une transposition parallèle en passant de l'un de ces systèmes dans l'autre. Il est également clair que de telles positions, isolées de leurs justifications historiques, prennent inévitablement un aspect dogmatique, auquel rien ne correspond dans la pensée de celui qui les propose comme l'on soumettait jadis des *quaestiones* ouvertes à tous les *videtur quod non* possibles et imaginables. Ajoutons enfin, pour éliminer toutes hypothèses gratuites sur les arrière pensées de leur auteur que ces réflexions font partie d'une enquête sur le sens de l'idée de philosophie chrétienne. Il semble que, de divers côtés — catholiques, protestants, neutres ou soi-disant tels — on tende à partir d'une idée à priori de ce qu'est la pensée chrétienne pour en écrire ensuite l'histoire en fonction de cette idée. C'est, croyons-nous, l'autre méthode qui serait la bonne : écrire d'abord l'histoire de la philosophie chrétienne, pour induire ensuite la définition de ce qu'elle est. Aussi longtemps que ce travail n'a pas été fait, ou du moins poussé suffisamment loin, toute tentative pour obtenir un résultat durable sur ce point important semble vaine ou tout au

moins prématurée, car s'il est vrai que l'histoire, simple constatation empirique des faits, reste par elle-même radicalement incapable de nous livrer toute faite une définition de la pensée chrétienne, elle seule du moins semble capable de fournir les éléments de cette définition. L'existence d'une *philosophia perennis* n'est pas en cause, mais il s'agit d'arriver à savoir ce qu'elle est. C'est une méthode pour y parvenir que d'user de conciliations verbales entre les grands systèmes, ou de pallier leurs divergences par une série d'artifices dialectiques plus ou moins habiles, comme s'il suffisait de montrer ce que l'on voudrait que les choses fussent pour faire qu'elles le soient. Une autre méthode est d'essayer d'abord de comprendre en leur individualité et pour eux-mêmes ces grands témoins de la tradition chrétienne que sont saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, puis, au lieu de comparer entre elles les formules qui les divisent, de comparer ces formules elles-mêmes à ce qu'elles tentent d'exprimer, car c'est par le dedans et en profondeur qu'elles se rejoignent, dans l'épaisseur de la réalité religieuse qu'elles sondent sans parvenir à la traverser.

Étienne Gilson.

GILLES DE ROME ET SAINT THOMAS

On a longtemps considéré Gilles de Rome comme le *disciple fidèle* de saint Thomas, tout dévoué à sa personne et à sa doctrine [1]. Dans son bel article sur la carrière de Gilles de Rome, [2] qui fit époque [3], le R. P. Mandonnet après avoir établi que notre docteur suivit les leçons de Thomas pendant trois ans, de 1269 à 1272, caractérise ainsi sa position doctrinale : « Gilles est un disciple de saint Thomas et l'on doit, *sans forcer la note*, le ranger parmi les thomistes, *non pas en ce sens qu'il faille passer par lui pour aller au fond de la pensée de Thomas d'Aquin* mais dans ce sens qu'il a adopté toutes les grandes thèses du docteur dominicain... Les dissonances doctrinales de Gilles d'avec Thomas parurent toutefois suffisantes pour que quelques frères prêcheurs tentèrent de le rectifier. » [4]

Cette appréciation, à notre avis, très juste, de l'œuvre de Gilles, soulèvent cependant un problème psychologique : elle pique notre curiosité,d'autant qu'on nous avait habitué à regarder Gilles, comme le disciple « fidèle » de Thomas d'Aquin. Les recherches entreprises en vue de l'édition et du commentaire historique des *Theoremata de esse et essentia* de Gilles, que nous espérons publier sous peu, nous ont convaincu que si Gilles fut un élève de saint Thomas, il est un disciple fort indépendant, que jamais il n'a songé à s'inféoder à aucune école, fût-elle celle de saint Thomas, malgré l'estime profonde qu'il professait pour son maître, estime dont les documents nous ont conservé l'expression indubitable : et l'éclectisme qu'on lui reproche à bon droit, provient autant de l'indépendance de son caractère, que de la tournure particulière de son esprit, trop critique et un peu inquiet.

Quiconque lira attentivement son Commentaire sur le premier

1. On trouve encore l'écho de l'ancienne tradition dans LAJARD, *Histoire littéraire de la France*, t. XXX, Paris, 1898, p. 423.

2. Dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* t. IV, 1910, p. 482.

3. L'hypothèse proposée pour expliquer l'exclusion de Gilles de l'Université de Paris a été généralement suivie. DE WULF, *Histoire de la Philosophie médiévale*, t. II, Louvain, 1925, p. 60 ; Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, éd GEYER, Berlin, 1928, p. 543.

4. *Op. cit.* p. 497, 499.

livre des Sentences,[1] composé vers 1277, trois ans à peine après la mort de saint Thomas et cinq ans après l'avoir quitté, surtout s'il le compare minutieusement avec le Commentaire du Docteur Angélique, sera frappé de la liberté que le jeune bachelier prend envers son maître, et il ne s'étonnera plus que certains dominicains, fervents thomistes, se soient indignés. Pour Gilles, saint Thomas est une autorité, sans doute; mais une autorité qui ne s'impose pas et qu'on discute : et sous ce rapport le contraste est frappant entre l'attitude de Gilles et celles de tous les autres thomistes, quelque robe qu'ils portent. Rien que dans ce seul ouvrage, on peut relever plus de soixante endroits où le bachelier débutant croit prendre en faute le Docteur angélique : tantôt c'est la thèse même qui est critiquée, tantôt ce sont les arguments qui sont jugés insuffisants, souvent les expressions mêmes sont passées au crible.

Ainsi, contrairement à saint Thomas, Gilles définit la nature de la théologie « nec speculativa, nec practica proprie dicı debet, sed affectiva » (Prol. q. 11) : il lui assigne pour sujet Dieu en tant que principe de notre restauration et consommateur de notre gloire (Prol. q. 3.)[2] Il soutient également que *uti* appartient seulement à la volonté (dist. I. q. 3.), que l'existence de Dieu est « *per se nota,* » au moins pour les savants (dist. III, q. 2). Pour lui, dans le Fils existe la puissance mais non l'acte de génération (dist. VII, q. 4). Gilles chicane Thomas pour son explication de la spiration active (dist. XI, q. 3. et 4) de la distinction des processions divines (dist. XIII, q. 2 ; dist. XIV. q. 4), des missions divines (dist. XV, q. 2 et q. 4) Il juge défendable et probable, sans l'embrasser toutefois, l'opinion qui nie la distinction réelle entre la grâce et la charité (dist. XVII, q. 1 et q. 2). Dans la question si vivement débattue alors[3] de l'intensité et l'augmentation des formes, il prend position contre Thomas en mettant dans l'existence la raison d'être de l'intensité que Thomas plaçait dans l'essence (dist. XVII, q. 5 et q. 7). La façon dont Thomas explique le terme trinitaire *datio* (dist. XVIII, q. 9), les idées de personne en Dieu (dist. XXIII, q. 2. et q. 3.) et de principe (dist. XXIV. q. 3), la différence entre la spiration active et la paternité (dist. XXVII, q. 1) l'expression « Verbe » (dist. XXVII, p. 2, q. 4 et p. 3, q. 4) ne trouve pas grâce à ses yeux. Il attaque encore à plusieurs reprises les idées de saint Thomas au

1. Nous citons l'édition de Venise 1492.

2. Voir aussi KREBS, *Théologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik* dans *Beiträge fur Gesch. der Phil. des Mittelalters* t. XI, fasc. 7-8 p. 57, 59. 64.

3. Duhem a longuement étudié la question dans son *Léonard de Vinci*, t. III, p. 318.

sujet de la localisation des anges (dist. XXXVII, q. 7, q. 8 et q. 9).

Toutes ces oppositions sont conscientes et constituent des attaques véritables. Car si Gilles, comme c'était la coutume, ne désigne pas les auteurs qu'il critique autrement que par les indications vagues : *dicunt quidam, secundum quosdam*, les citations qu'il fait sont tellement précises, et correspondent tellement dans les mots mêmes (bien que parfois le passage soit abrégé), avec le texte thomiste qu'il est impossible de douter que c'est bien Thomas qui est visé personnellement. Nous ne pouvons songer à en faire la démonstration pour chacun des passages que nous signalons : nous donnerons seulement quelques exemples plus loin, priant le lecteur de bien vouloir contrôler lui-même nos conclusions. D'ailleurs les contemporains, comme le pseudo-Bernard, pas plus que plus tard Denis le chartreux, ne se sont trompés sur l'intention de Gilles.

Plus souvent encore tout en étant d'accord avec Thomas pour le fond de la question, Gilles critique et rejette les arguments du saint Docteur, ou le chicane sur ses expressions, [1] et vraiment souvent dans des termes peu respectueux. Tantôt il trouve que Thomas ne donne pas la raison dernière des choses, [2] ou même se contente d'un argument « per accidens » [3], tantôt il l'accuse d'ignorer la valeur des termes, [4] ou de conclure « ex incompetenti medio », aussi poussé à fond son argument aboutirait-il à l'absurde [5]. Thomas, juge-t-il, réfute parfois ses adversaires sans connaître leurs raisons [6], il a des distinctions inutiles [7]. Ses raisonnements pèchent de plusieurs manières [8], même par pétition de principe [9], ou « fallacia accidentis, » [10] et il lui arrive de retomber dans des opi-

1. L'expression la plus ordinaire et la plus douce de Gilles est : *hoc non est bene dictum*, dist. 1. q. 6, dist II, q. 4; dist. XIV, q. 1 etc. ou *non est sufficienter dictum* dist. V q. 2 etc. Encore *ista distinctio est bona* dist. III. q. 2, *iste modus non videtur bonus.* dist. V. q. 5.

2. Non reddunt causam quare non est processus unius personae ab alia, dist. X, q. 7 Ex verbis doctoris non datur causa quare talis processio dicatur temporalis, dist. XIV. q. 1

3. Juvant se cum eo quod non est per se. dist. XIII. q. 2.

4. Sic dicentes ignorant vim verbi. dist. XI, q. 4.

5. Quamvis conclusio sit bona, est tamen conclusa incompetenti medio... Si ergo bona est deductio praedicta, non erit una quantitas maior alia, quod est absurdum et inauditum. dist. XVII, q. 5.

6. Videntur rationes [S. Thomae] solubiles et videntur procedere ex eo quod ignorant modum per quem talis positio roboratur. dist. XVII, q. 1.

7. Distinctio supervacua. dist. XVII, p. 3, q. 4.

8. Deficit in tribus. dist. II, q. 4; isti dupliciter peccant, dist. X, q. 1 ; deficit dupliciter, dist. XI, q. 6.

9. Dictum est per adaptationem et committunt petitionem eius quod est in principio, dist. X, q. 7.

10. Isti prima fronte in assignando rationem dicti variant medium, propter quod decipitur per fallaciam accidentis.

nions qu'il avait reconnues lui-même inintelligibles, [1] et dans la contradiction : « sed isti (il s'agit de Thomas) quodammodo peius dicunt quam alii, quanto apertius sibi contradicunt » (dist. XXXVII, q. 3, a. 2).

Gilles semble prendre plaisir à relever certaines contradictions entre les commentaires des Sentences et les autres œuvres de Thomas, et généralement pour déclarer que la correction apportée dans la dernière œuvre ne vaut pas mieux que l'opinion première. Ainsi à propos du mot *uti*, il écrit « Aliqui distinguunt usum tripliciter : nam usus uno modo dicitur operatio cuiuslibet rei et isto modo dicitur cuius usus bonus est, ipsum quoque bonum est. 2° modo usus dicitur actus frequentatus et isto modo definitur a Victorino qui vult quod usus sit actus a potentia frequenter elicitus, utroque istorum modorum uti est actus cuiuslibet potentiae. Alio modo sumitur usus eorum quae ordinantur ad finem et isto modo competit voluntati. [2] Sed ista distinctio non est vera. » Après avoir essayé longuement de démontrer la fausseté de cette distinction, il ajoute « et *ideo illi iidem* [3] qui prius distinctionem illam fecerant, videntes se non bene dixisse, alibi correxerunt se dicentes quod uti sicut principali agenti attribuitur voluntati... Sed nec illud est bene dictum » (dist. I, q. 3). Plus loin Gilles écrit encore : « Iidem seipsis contradicunt : nam cum prius dixissent Patrem et Filium esse plures spiratores [4], postea dixerunt esse melius dictum quod Pater et Filius sunt unus spirator... [5] Ista correctio non est bona ». (dist. XI, q. 7)

Le même acharnement, si l'on peut dire, à trouver Thomas en faute se remarque à la distinction XIX, q. 10. Thomas avait dit que l'universel, comme le temps, a son fondement dans la réalité mais tire son formel de l'esprit. Notre Docteur après avoir cité le passage de saint Thomas [6] murmure, « sed illud stare non potest », puis, ayant achevé sa réfutation, il remarque : « Propter quod *isti*

1. In eam incidunt quam non intelligibilem asserunt. dist. XVII, q. 5.

2. Respondeo dicendum quod uti dicitur multipliciter. Aliquando enim nominat quamlibet operationem, secundum quod dicimus usum alicuius rei esse bonum vel malum... Aliquando dicit frequentiam operationis, secundum quod usus est idem quod consuetudo et sic definit Victorinus : Usus est actus frequenter de potentia elicitus. Sed utroque modorum istorum est actus cuiuslibet potentiae. Dicitur etiam aliquando uti eorum quae ad finem ordinantur aliquem, et sic uti sumitur hic... S. THOMAS, I. Sent., dist. 1, q. 1, a. 1.

3. *Summa*, I. II, q. 16, a 1, où saint Thomas conclut : « Actio autem proprie non attribuitur instrumento sed principali agenti... Unde manifestum est quod *uti* proprie est actus voluntatis».

4. S. THOMAS, dist. XI, q. 1, a 4.

5. *Summa*, I, q. 36, a 4, ad. 7m : « Sed videtur melius dicendum quod... possumus dicere quod Pater et Filius sunt duo spirantes... non autem duo spiratores. »

6. THOMAS, dist. XIX, q. 5, a 1.

iidem adinvenerunt aliam viam dicentes quod in appetendo et intelligendo est ordo contrarius, quia in intelligendo est motus rerum ad animam unde terminus cognitionis est ipsa anima secundum intellectum, sed in volendo est motus animae ad res, unde terminus appetitus non est ipsa anima secundum voluntatem, sed ipsa res ad quam anima per voluntatem inclinatur...» etc. [1] mais, conclut Gilles : « Sed nec illud sufficit. » Gilles cherche vraiment querelle ici à saint Thomas et c'est à bon droit qu'un vieux dominicain s'écrie « Patet ista reprobatio ex malitia » (ms. Vat. lat. 772 fol. 14^{v}). Enfin pour ne pas multiplier indéfiniment ces citations, terminons par une dernière aménité « Et ideo sic dicentes plus errant quam alii, quia non solum male dicunt in proposito, sed dicunt ea quae non solum in caritate sed in nulla forma inveniri potest» (dist. XVII, q. 6).

Ce langage étonne : on ne peut l'attribuer exclusivement aux mœurs de l'époque, car il a scandalisé les anciens scolastiques eux-mêmes. Il étonne d'autant plus que cinq années seulement le séparaient du temps où il recevait les leçons de saint Thomas. Et en tout cas il est bien significatif. Gilles décidément n'est pas le thomiste, dans le sens profond du mot, qui s'est donné Thomas pour Maître et guide de sa pensée : peut-on même lui donner le titre de disciple ? Il paraît plutôt comme un élève jaloux de sa liberté et qui veut affirmer sa personnalité.

La même indépendance de pensée se manifeste dans les ouvrages de ses années mûres. Prenons son commentaire sur le *Liber de causis*, composé ou du moins terminé vers 1290. [2] Cet ouvrage est intéressant à plus d'un titre. On sait que saint Thomas, comparant le *Liber de causis*, avec la traduction de l'*Elementatio theologica* de Proclus, achevée en 1268 par Guillaume de Moerbeck, fut le premier à reconnaître l'origine néoplatonicienne de cet écrit. Le Commentaire de saint Thomas fut donc dicté après 1268, par conséquent au moment où Gilles suivait ses leçons. La comparaison entre les deux commentaires promet donc d'être instructive. Or Gilles, s'il a heureusement cessé ses impertinences, et s'il se permet moins d'attaques directes contre saint Thomas, n'en garde pas moins toute sa liberté d'allure. Sans doute Gilles a adopté résolument l'interprétation néoplatonicienne du *Liber de causis* et même il l'accentue : il compare, comme Thomas en avait donné l'exemple et

1. Summa, I, q. 16, a 1. « Dicendum quod... hoc autem distat inter appetitum et intellectum... quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente, appetitus autem secundum quod appetens inclinatur ad ipsam rem appetitam; et sic terminus appetitus quod est bonum est in re appetibili, sed terminus congnitionis quod est verum est in ipso intellectu... » etc.

2. Aegidii Romani... *Opus super authorem de causis Alpharabium*. Venise, 1550.

en se servant de la même traduction de Moerbeek, le *Liber de causis* avec l'ouvrage de Proclus. Néanmoins les divergences d'interprétation sont nombreuses et même on relève des oppositions de doctrine, oppositions assurément conscientes, puisque, même à défaut d'autres preuves, nous aurions toujours la certitude que Gilles n'a pu ignorer l'œuvre de Thomas [1]. Donnons quelques exemples.

Dans sa lecture 4e saint Thomas, déclare que la doctrine contenue dans la 4ème proposition ruine complètement un argument d'Averroès en faveur de l'unité de l'intellect. [2] Gilles riposte : « Secundum quosdam per dicta huius auctoris potest solvi ratio Commentatoris ponentis unitatem intellectus. Voluit enim Commentator... » mais cette réfutation d'Averroès est nulle.(fol. 18r HH).

Dans plusieurs autres endroits Gilles prétend que Thomas n'a pas bien compris la pensée de l'auteur qu'il interprète. [3] Ainsi sur ces mots « omnis intelligentia... scit quod est sub se quoniam est causa eius et scit quod est supra se, quoniam acquirit ab eo bonitates, » saint Thomas avait glosé : que le premier sens superficiel semblait dire que la causalité était la raison de l'intellection : sens cependant inacceptable. « Non habet veritatem... (intelligentia) *enim non causatur a sua causa per suam scientiam sed potius per scientiam causae causantis* ipsam. Ea vero quae sub se sunt, quamvis intelligentia causet per suam scientiam, non tamen *ideo scit quia causat ea*, sed potius *ideo causat ea quia scit ea*. Verus autem intellectus huius propositionis est sic accipiendus : manifestum est enim quod in ordine rerum causa altiorem gradum obtinet quam causatum : si igitur aliquid sit et *causa et causatum*, medium gradum obtinet» (lect. 8 p. 732). Gilles juge qu'argumenter comme le fait Thomas est argumenter en dehors du sens de l'auteur de ce passage : « Si imus ad intentionem *causae et causati* (ut communiter ponitur), neque intelligentia scit superiora quia causatum, neque inferiora ut causa. *Intelligentia enim non causatur per suam scientiam*, imo

1. Bardenhewer écrit même : « Quand à la forme et à la disposition il se rapproche fort de l'ouvrage de saint Thomas. Je n'ai pas trouvé de référence explicite à ses devanciers, bien que leurs ouvrages ne puissent lui être restés inconnus. » O. BARDENHEWER, *Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute*. Fribourg I/B, 1882, p. 291.

2. « Per hoc totaliter excluditur ratio Averrois volentis probare unitatem intellectus per unitatem intelligibilis formae » Ed. Parme, t. XXI, p. 726.

3. Autre exemple saint Thomas commentant ces mots : «si non cum magnitudine neque habet corpus, » avait dit : « Excludit magnitudinem stantem quia corpus est *magnitudo* completa divisibilis secundum divisionem omnium dimensionum... vel hoc quod dicit : si non est *cum magnitudine* ponitur ad excludendum *ea quae sunt quanta per accidens, sicut albedo et similia*» (lect. 7. p. 731). Gilles n'est pas satisfait « *Secundum quosdam* aliquod dividitur dupliciter: vel per se, ut *magnitudo*, vel per accidens, ut forma quae est cum magnitudine. *Albedo* enim non dividitur per se, sed ratione magnitudinis, i. e. ratione superficiei... Sed licet hoc sit quoddam verum, tamen forte non ita ad intentionem auctoris vadit » (prop, 7, fol. 26r G).

causatur *per scientiam causat...* Neque etiam scit inferiora quia est causa eis, *ut quia causat, ideo sciat,* imo magis quia scit, ideo causat. Et SIC INSTARE, ut communiter instatur, non est iri ad intentionem auctoris. » Il propose ensuite une explication toute différente de celle de saint Thomas, en partant de l'idée d'assimilation[1] (prop. 8. fol. 29[r] A).

Jusqu'ici nous avons eu plutôt des discussions d'interprétation, comme Gilles les aime. Maintenant voici des divergences importantes de doctrine. Dans la proposition 24[ème], parlant de la participation de l'être, l'auteur établit que la cause première influe également sur tous : les différences donc que l'on constate dans l'univers proviennent non de la cause première mais de la capacité des natures qui reçoivent cette influence. Commentant donc cette phrase : «diversitas fit ex parte recipientium et unitas ex parte Dei, » Gilles écrit : « Dicendum quod *secundum quosdam,* in Deo veritatem non habet quod hic dicitur, quantum *ad actionem primam* secundum quam res causantur et in esse producuntur : ibi enim, ut aiunt, tota diversitas est ex parte Dei. Addunt etiam quod etiam secundum intentionem huius auctoris non possunt haec referri ad actionem primam, quia tunc *oporteret* dare *aliqua recipientia quae non essent a causa prima quod est contra illud quod* dicebatur *supra in propositione XVIII*[a] videlicet quod *omnes* res *habent essentiam* propter ens primum » (prop. 24[e] fol. 81[v] F). C'est manifestement Thomas que Gilles se propose de réfuter. [2] Il maintient donc, que même dans la création, la différence des effets produits provient de la diversité des puissances réceptrices : « Quamvis nihil sit quod non sit causatum a Deo, verum tamen est aliquomodo etiam in actione prima Dei... quaedam diversitas ex parte recipien-

1. Un autre exemple encore. A propos de ce texte : « neque quia ipsae sunt fixae stantes in rebus entibus, imo sunt virtus entibus habentibus fixionem, » S. Thomas glose : *Haec autem secunda pars* in omnibus libris videtur esse corrupta. Debet enim *singulariter* dici : non quia ipsa sit acquisita *fixa stans in rebus entibus, imo est virtus* etc. ut *referatur hoc* ad virtutem virtutum» c.-.-d., comme il s'exprime une ligne plus haut, «infinitum *primum* quod est virtus virtutum » (lect. 16. p. 744) Cette exégèse déplait à Gilles : « Notandum etiam quod *hanc secundam propositionis partem...* QUIDAM legunt *singulariter, referunt hoc* ad ipsum Deum, sive ad ipsum *primum,* dicentes quod ipse Deus non est *fixus stans in rebus entibus imo est virtus...* Sed cum omnes textus habeant hoc dictum pluraliter et non singulariter, et cum habeat bonum intellectum, referendum est hoc pluraliter et non singulariter vel ad ipsas virtutes quibus non est finis... Imo meliorem intellectum habet, referendo hoc ad intelligentias quam ad Deum » fol. 52[r]. B.

2. Est autem attendendum quod duplex est actio causae primae : una quidem secundum quam instituit res, quae dicitur creatio, alia vero secundum quam rem iam institutam regit. *In prima igitur actione* non habet locum quod hic dicitur, quia si oportet diversitatem effectuum reducere in diversitatem recipientium, *oportebit* dicere quod *sint aliqua recipientia quae non sint a causa prima , quod est contra illud quod* dictum est *supra 18*[a] *propositione : omnes habent essentiam per causam primam* » (S. THOMAS, lect. 24[e], p. 753).

tium». La thèse de la distinction réelle entre l'essence et l'existence exige cette conclusion, et Gilles fait de longues considérations sur la distinction réelle pour arriver à prouver que si « aliqua creatura per creationem habet plus de esse et aliqua minus, aliqua magis nobile esse, aliqua minus nobile... hoc est propter diversitatem naturarum recipientium... Ideo una res essentialiter ab alia distinguitur propter diversitatem naturarum, sic etiam unum esse ab alio distinguitur quia in alia et alia recipitur. In hac ergo prima actione Dei, ut in actione creationis, ipsum esse et etiam alia quae recipiuntur in natura habebunt esse diversum ex parte naturarum recipientium ... Deus quodam modo se habet in dando esse sic quod cuilibet naturae dat tantum de esse quantum potest recipere... Est enim Deus sicut mare quod se offert cuilibet vasi...(fol. 81^{v}).

Ce passage laisse entrevoir que Gilles de Rome ce conçoit pas la participation de l'être entièrement de la même façon que Thomas : ce que nous montrerons dans notre commentaire des *Theoremata*.

Enfin signalons une différence très importante dans le commentaire de la proposition 26^{me}. L'auteur du *de Causis* démontre que les substances séparées sont incorruptibles. Or nos deux docteurs ne s'entendent déjà pas sur la portée de cette proposition ni sur le sens du mot incorruptible. Il est facile de voir que saint Thomas interprète le terme *corruptio* dans son acception la plus stricte, comme la dissolution du composé survenue à la suite de la séparation de la forme d'avec la matière : «corruptio, dit-il, est per amissionem formae». Aussi ne se pose-t-il pas la question : ces substances immatérielles peuvent-elles être anéanties ? Gilles, au contraire, prétend et démontre longuement (fol. 90^{v}) que l'auteur, s'inspirant de Proclus le platonicien, parle de la corruption dans le sens le plus large et veut par son raisonnement exclure même la possibilité de leur annihilation.

De là une seconde différence, plus importante. Saint Thomas approuve l'argument de l'auteur du *De causis* et en explique la valeur. Celui-ci raisonne ainsi, nous dit le docteur angélique : Une forme subsistante existe à raison de son essence et de sa dépendance de la cause première qui l'a créée. Or cette essence étant simple, ne peut être corrompue par la séparation de la matière et de la forme. D'autre part cette relation de dépendance de la créature par rapport au créateur, étant fondée sur la forme même, comme une forme ne peut être séparée d'elle-même, le fondement restant, cette relation est inséparable de cette forme et par conséquent cette forme dépendra toujours de sa cause efficiente, donc elle est incorrup-

tible : « ideo substantia cuius tota essentia est forma, habet per seipsam relationem semper ad causam primam et non causatur illa relatio in huiusmodi substantia per aliquam aliam formam, et... inde est quod non potest corrumpi » (lec. 26, p. 755). Gilles proteste énergiquement. Cet argument qu'approuvait Thomas, lui paraît inadmissible, car il ne tend à rien moins qu'à démontrer l'éternité des essences séparées et leur absolue indestructibilité, ce qui du reste était l'intention de l'auteur du *De causis*, comme celle de Proclus. Du moment qu'on admet que la relation de dépendance de la créature à sa cause efficiente se fonde immédiatement sur la forme, on ne peut échapper à la conclusion néfaste; aussi il ajoute: «in his ververbis maxime latet venenum » (fol. 90^{v} T). Il faut donc affirmer que cette relation se fonde non sur la forme mais sur le composé d'essence et d'existence : « Relatio ergo quam habet intelligentia [separata] ad primam causam tanquam ad suum productivum, non fundatur in ipsa forma secundum se, nec in ipso esse secundum se, sed fundatur in forma ut perficitur per esse et in esse ut perficit formam » (fol. 91^{r} X) Aussi, conclut-il, quiconque n'admet pas la distinction réelle ne peut sauvegarder ni la création, ni la possibilité de l'annihilation des substances séparées [1]; et à cette occasion il s'attaque une fois de plus Henri de Gand qui niant la distinction rèelle, prétend précisément que le rapport de créature à créateur se fonde immédiatement sur la forme (fol. 81^{v}-91^{r}). Bref, Gilles reproche à saint Thomas[2] de n'avoir pas compris l'intention de l'auteur de cette proposition et d'être tombé dans le piège, en acceptant sa formule : la forme fonde la relation transcendentale du créé à l'increé.

Ces exemples suffiront, croyons-nous, pour faire saisir l'indépendance d'esprit de Gilles. Rien n'est plus éloigné de son tempérament que de s'inféoder à une école. J'ai montré ailleurs, que même dans une des questions fondamentales du thomisme, celle de l'unité des formes, ce n'est pas sur la parole du Maître, mais à la suite de ses réflexions personnelles, après de longs tâtonnements, de laborieuses recherches et bien des hésitations qu'il en vint à affirmer que dans tous les êtres, même dans l'homme, il n'y a qu'une seule forme

1. Gilles revient encore sur la même question dans la prop. 29ème (fol. 97^{v}-98).

2. Dans ce passage Gilles vise avant tout Henri de Gand et sa thèse du *respectus ad creatorem* fondé immédiatement sur l'essence. Mais il est hors de doute que Gilles contredit formellement saint Thomas lui-même sur deux points : sur l'interprétation de la pensée de l'auteur du *De causis* et de Proclus, ensuite sur la valeur de l'argument proposé dans ce livre. Cette constatation nous suffit. Il est d'ailleurs invraisemblable que Gilles ignor t son opposition à saint Thomas, puisque nous avons prouvé qu'il avait lu attentivement son Commentaire sur le *Liber de causis* et critiqué maintefois.

substantielle. Nous trouvons l'histoire de cette lente élaboration en lisant les œuvres de Gilles dans leur ordre chronologique. Dans le *De anima*, Gilles qui admet l'unité des formes dans les êtres inférieurs, avoue que cette unité reste douteuse quand il s'agit de l'homme : la question d'ailleurs, dit-il, dépend d'une science supérieure, la théologie : les *Theoremata de corpore Christi* marquent un progrès : l'unité des formes dans l'homme est qualifié de *valde probabilis* : bien que Gilles n'ose pas encore se prononcer, cependant la thèse pluraliste ou dualiste lui paraît inintelligible : « non assentio, audeam tamen dicere quod contrarium non intelligo ». Le pas décisif fut fait lorsque Gilles se rendit compte que l'unité des formes n'était pas contraire à la foi, et dans le *De gradu formarum* nous avons l'affirmation absolue et même bruyante que nous nous connaissons.[1]

Cette histoire me paraît caractèristique de la mentalité de Gilles : respectueux de la tradition, écoutant volontiers les maîtres mais n'adoptant leurs thèses qu'après avoir acquis par une critique serrée de leurs arguments une conviction personnelle.

***

Au reste Gilles, dans l'histoire, fait figure non de disciple, mais de chef d'école. Sans parler ici du décret bien connu, obligeant tous les Érmites de saint Augustin à suivre toutes les opinions de Gilles, nous voyons dans les œuvres des anciens scolastiques Gilles cité parmi les penseurs originaux dont on discute les thèses, au même titre que celles de Thomas, d'Henri de Gand, de Godefroid de Fontaines. Nous ne mentionnons pas ici les œuvres imprimées, comme celles de Jacques de Viterbe, de Thomas de Strasbourg, et encore de Richard de Mediavilla, d'Henri de Gand, de Godefroid de Fontaines, de Pierre d'Aquila et de tant d'autres. [2] La même impression se, dégage aussi des œuvres de la fin du treizième et du commencement du quatorzième siècles encore inédites.

Ainsi le MS du fonds Borghèse nº 122, fol. 1 - 114 contient un commentaire anonyme sur les livres des sentences. L'auteur discute les opinions de saint Thomas, de Gilles de Rome, de Godefroid de Fontaines, de Pierre [3].

---

1. E. HOCEDEZ, *Richard de Middleton* Louvain 1925; Appendice VII : Henri et les deux Gilles p. 460-477.

2. Le Commentaire de Gilles sur le 2e livre des Sentences passait pour le meilleur : « In primum excellit cotus, in secundum Aegidius, in tertium Bonaventura, in quartum Ricardus » Ange de Rocca de Camerino, cité par de MARTIGNI, *Les scolastiques et les traditions franciscaines*, Paris, 1880, p. 153.

3. Mgr. A. PELZER, *Godefroid de Fontaines et ses manuscrits*, dans la *Revue Néo-Scolastique* t. XX, 1913, p. 523.

Le MS. 732 de la bibliothèque mazarine contient un recueil de notes et d'extraits en vue d'un commentaire sur les sentences, composé au commencement du XIV^me^ siècle. A côté de saint Thomas de saint Bonaventure, d'Alexandre de Halès, d'Henri de Gand, de Pierre de Tarentaise figure Gilles. [1]

Dans le MS. Vat. lat. 1086 dont Mgr. Pelzer vient de donner une description si intéressante [2], on trouve des extraits des œuvres de Gilles ff. 176-178, et j'ai pu constater que dans la *compilatio*, Gilles est cité avec ses principales thèses originales, dont nous avons parlé plus haut.

Le R. P. Pelster [3] signalait une compilation du même genre où figure Gilles dans le MS de Troyes n° 501.

Certains de ces manuscrits représentent Gilles comme adversaire de saint Thomas, tel le MS. lat. 14750 de la biliothèque nationale de Paris. Ce MS est une compilation intéressante [4] Le titre se lit sur le feuillet de garde, il est d'une autre écriture : « Lectura super primum sententiarum compilata ex diversis doctoribus et ex diversis lecturis : sc. Thome, Egidii, Hervei, Durandi, et ex quolibet Thome de Belliaco et ex aliis. » L'INCIPIT (fol. 1) : « Illa lectura sequitur viam. » L'EXPLICIT (fol. 74) : « Explicit lectura supra primum sententiarum compilata ex diversis doctoribus et ex diversis lecturis sc. fr. Thome, Egidii, Hervei, Durandi, saltem in fine et ex quibusdam aliis bonis lecturis, sc. ex questionibus de quolibet quorumdam doctorum specialiter magistri thome de Billiaco et quorumdam aliorum sicut patere potest in lectura facta anno Domini M. CCCXVI. » Ce manuscrit a l'avantage de donner dans la marge les noms des auteurs dont on rapporte l'avis ; dans le texte même les oppositions sont introduites par une formule vague, dans le goût de celle-ci « *Aliis non placet.* » Ce qui nous intéresse pour le moment ce sont les notes marginales où l'opposition entre Gilles et Thomas est nettement soulignée. Ainsi après bon nombre d'exposés de la doctrine thomiste, nous lisons en marge : « *impugnat Egidius* fol. 11^v^, fol. 13^r^, fol. 18^r^. ou encore : *opinio thome opinio Egidii* fol. 32^r^, 38^r^, 45^r^. — *opinio thome opinio Egidii impugnatio Hervei contra Egidium* fol. 20^r^; — *opinio thome et hanc Egidius ponit — declaratio thome — impugnatio Egidii* fol. 28^v^; — *opinio thome,*

1. E. HOCEDEZ, *Quaestiones disputatae de Richard de Middleton*, dans *Recherches de science religieuse*, 1916, p. 494.

2. *Prosper de Reggio. et le ms latin* 1086 *de la bibliothèque vaticane*, dans *Revue Néo-Scolastique*, Août 1928, p. 316-351.

3. *Heinrich v. Harclay*, dans *Miscellanea Ehrle*, Rome, 1923, t. II, p. 322.

4. Décrit dans l'*Histoire Littéraire de la France*, t. 35, p. 304.

impugnatio Egidii, improbatio Hervei fol. 24^{r}, — *opinio thome, impugnatio Egidii* fol. 28^{v}, 43^{r} — *opinio thome improbatio Egidii et eius opinio* fol. 51^{v} — *Ista opinio est thome ut patet in scriptis, alia opinio Egidii* fol. 61^{v}. Les questions au sujet desquelles est ainsi notée l'opposition de Gilles, sont les principales de celles que nous avons indiquées plus haut et que nous retrouverons signalées par le pseudo Bernard et Denys le Chartreux. Il est intéressant de remarquer en passant que le compilateur n'admet pas la distinction réelle entre l'essence et l'existence qu'il introduit sous le nom de Gilles fol. 14^{v} sq.

Le sentiment des oppositions entre Gilles de Rome et saint Thomas fut très vif parmi les premiers disciples dominicains du Docteur angélique, et après l'analyse que nous avons faite du Commentaire sur le premier livre des Sentences, le lecteur ne s'étonnera plus de leur mécontentement.

Hervé Nédellec a dirigé sa *Defensio doctrinae S. Thomae* [1] entre autres contre Gilles de Rome. L'œuvre semble inachevée. Dans le MS. Vat. lat. nº 817, [2] les questions touchant la nature de la théologie et qui sont comme l'introduction sont largement traitées. (fol. 1-75). De ce folio au fol. 96 sont ajoutées des questions détachées, en grande partie dirigées contre Durand de saint Pourçain : [3] outre des questions sur la nature de la théologie qui y sont reprises (fol. 75. 88), il touche quelques questions isolées de la 1^{e}, 8^{e}, et 12^{e} distinction (fol. 88-96)

Hervé refute la thèse de Gilles que Dieu est le sujet de la théologie *sub ratione glorificatoris* (fol. 25 ^{v}, Krebs, p. 71), il rapporte un des arguments de Gilles contre la thèse de saint Thomas soutenant que Dieu est sujet de la Théologie *sub ratione deitatis* (fol. 39 ^{r}, 2 c.). La thèse soutenant que la théologie est une science affective est signalée et combattue (fol. 55 ^{r}, 1 c., Krebs, p. 99). et Hervé y revient encore aux fol. 89 ^{v}, 2 c. 90 ^{r}, 1 c. où il rapporte des arguments de Gilles. Enfin la thèse bien connue de Gilles sur la connaissance de Dieu « per se nota quoad sapientes » est analysée et réfutée (fol. 71 ^{r}-71 ^{v}).

La bibliothèque communale de Bruges possède dans le MS.-491 une apologie anonyme de l'angéologie thomiste, dirigée contre Gilles de Rome et subsidiairement Henri de Gand.[4]

---

1. Partiellement éditée par Krebs, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Ho chscho lastik*, dans *Beiträge*, t. XI, 1912, fasc. 3-4.

2. Voir description du ms. dans Krebs, *op. cit.*, p. 4.

3. Koch, *Durandus de S. Porciano*, dans *Beiträge*. t. XXVI (1927), p. 221. 222.

4. Pelzer, *Godefroid de Fontaines*, *op. cit.*, p. 376.

Robert de Herford composa aussi une défense des doctrines de saint Thomas contre Gilles de Rome. Nous lisons en effet dans le catalogue de Stams, le plus ancien que nous possédions sur les écrivains dominicains : « Robertus, natione anglicus, de Erfort, magister in theologia scripsit contra dicta Henrici... Item contra primum Egidii ubi impugnat Thomam[1] ». On peut se demander cependant si ce n'est pas lui qui est l'auteur de la défense attribuée au pseudo Bernard dont nous parlerons à l'instant.

Le Père Mandonnet signale en outre deux inédits contenus dans le ms. 276 de Merton college Oxford, et le ms 217. de Magdalen College, dont l'un au moins semble dirigé contre Gilles de Rome. [2]

La bibliothèque du Vatican possède un manuscrit Vat. lat. 772 dont le premier, Mgr Grabmann [3] a signalé l'intérêt, intitulé *Incipiunt impugnationes Bernardi Claromontensis contra Fr. Egidium contradicentem thome super I^um Sententiarum.* [3]

La traité débute par une petite épitre dédicatoire, où malheureusment le nom de l'auteur, celui du destinataire et de leurs couvents respectifs ont été soigneusement grattés. *Reverende in Christo Pater... lectori... ordinis fratrum predicatorum* etc. Inc. *Dei sapientia Verbum Patris...* La préface commence ainsi : *Quare detraxisti sermonibus veritatis...* La défense se termine au fol. 17^r 2c : « Hec igitur, Pater reverende, in quibus inveni quod doctori venerabili fr. Thome contradicitur in 1° Sententiarum a quibusdam, ad que possunt reduci et alia obmissa que studens brevitati nolui magis explicare. Si que vero non possunt reduci ad predicta nec sunt inter predicta explicata nondum legi. Quod autem de predictis dictum est, ubi fuerit corrigendum, secundum vestram discretionem corrigatur, et si bene et veraciter est processum a vestra paternitate firmiter firmetur ad laudem eius qui est benedictus in secula seculorum Amen. Explicit. » Suivent ensuite deux questions omises au fol. 9^r 1c, comme l'indique une note marginale. Enfin après ces deux questins fol. 17^v nous lisons, mais écrit d'une autre main que le ms mais de la même qui a inscrit le titre « *Expliciunt impugnationes Bernardi Claromontensis contra fratrem Egidium contradicentem Thome supra* 1^m *Sententiarum.* »

Mgr. Pelzer, avec l'obligeance et la charité qu'on lui connaît

1. Denifle, *Quelle : zur Geschichte der Predigerordens*, dans *Archiv. für Litt. und Kirch.* t. II, 1886, p. 239.

2. Mandonnet, *Les premiers travaux de pol'mique thomiste*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1913, p. 62.

3. Mgr. Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas*, p. 22 note 1. Mandonnet, *op. cit.*, p. 63. En attendant la publicaion du catalogue de Mgr Pelzer, déjà imprimé et qui promet d'être une mine de renseignements utiles, voir Krebs, *op. cit.*, p, 11; Koch, *op. cit.*, p. 219-291.

a bien voulu me faire part de ses conclusions. Il est persuadé que cette défense est attribuée à tort à Bernard de Clermont. Il est à remarquer que cette attribution est due à une main postérieure : et le grattage de la dédicace rend cette attribution douteuse. La raison principale cependant est que le vieux catalogue de Stams [1] qui donne à Bernard la paternité d'une défense de saint Thomas contre Henri de Gand et Godefroid de Fontaines est muet au sujet de sa polémique contre Gilles, tandis qu'il attribue un écrit absolument semblable au présent à Robert d'Herford, dont nous avons cité plus haut la notice. Quelque soit le nom de l'auteur, au moins il est certain qu'il était dominicain et écrivait avant la canonistion de saint Thomas. Dans l'épître dédicatoire l'auteur fait un éloge senti de saint Thomas « Veritatis defensor eximius... qui sua excellenti doctrina profunda fluviorum scrutatus est et abscondita produxit ad lucem et cunctis ecclesie fidelibus protulit clarum lumen. » Le but est aussi indiqué clairement : « iuxta mei parvitatem ingenii adversantium impugnationes destruere et defendere ab excellenti doctore scriptam et expositam veritatem » (fol. 4r 1c).

Dans la préface qui commence par les mots de Job VI, 25, 26. « Quare etc. », suivi du commentaire de saint Grégoire (Migne, P. L. t. 75, col. 799. nº 57), il caractérise les adversaires de saint Thomas « qui veridica scripta doctoris egregii fratris thome suis sophismatibus denigrare conantur... » et leur appliquant les paroles de Job : « detrahunt sermonibus veritatis, dit-il, cum ei quod verissimum est contradicunt, concinant autem ad increpandum eloquia cum verba contra eius intentionem accipiunt et redarguunt ». Il termine cependant en déclarant qu'il compte réfuter en toute amitié et en évitant de blesser la charité.

L'auteur procède uniformément de la façon suivante. D'abord il cite les paroles incriminées par les adversaires, en indiquant soigneusement la distinction et l'article où elles se trouvent. Cette citation souvent abrégée ou même résumée plus que dans Gilles lui-même, est introduite par les mots : *Doctor dicit* ou simplement *dicit* ou quelque terme analogue. Dans la marge est écrit *Tho*[mas], ou *Thom*, vers la fin seulement *T*. Ensuite est rapportée l'attaque de l'adversaire, introduite par des formules diverses, comme : *dicunt autem adversarii*, ou *impugnatores*; ou encore : *hoc autem improbatur ab adversariis*. En marge uniformément nous lisons : *Adver-*

1. Denifle, *op. cit.*, p. 227-239. Nous renvoyons pour plus de détails au catalogue déjà imprimé qui paraîtra prochainement.

[sarii]. Enfin l'auteur lui-même entre en scène, il défend la doctrine du maître et, au besoin, après un exposé succint, résoud les objections. En marge est écrit : *def* [ensor].

De cette façon 52 attaques sont passées en revue et réfutées. Toutes ces attaques, sauf trois que je ne retrouve pas dans ses œuvres, sont de Gilles ; généralement extraites du Commentaire sur le premier livre, en outre une citation du Quolibet I, q. 19 et une autre tre du Quolibet II, q. 2. Le lecteur pourra s'en rendre compte par la table que nous publions en appendice. Toutes ces citations sont faites généralement en abrégé mais elles sont toujours très reconnaissables. Gilles cependant n'est pas le seul adversaire visé dans cet ouvrage : parfois à côté de Gilles nous en voyons un second, ainsi au fol. 13^{v} 1c : «*impugnatur a diversis...*» et un peu plus loin après une première attaque, on lit : « *alii autem dicunt...* » Je présume donc que les trois attaques que je n'ai pu identifier dans Gilles, proviennent elles aussi de ces alii.[1] Le second adversaire est généralement Henri de Gand.

Malgré son bon propos de traîter ses adversaires amicalement, l'auteur les qualifie parfois vivement : *ditractores veritatis* (fol. 6^{v} 2c, fol. 14^{v} 1c) ou simplement *détractores* (fol. 11^{v} 2c) : *emuli* (fol. 17^{r} 1c.) *perversores* (fol. 11^{v} 1c.) Souvent la réplique est dure[2] : « Si bene attendissent adversarii, nunquam ausi fuissent facere illam vanam improbationem » (fol. 8^{v} 1c). « Hec impugnatio non procedit nisi ab ignorantia (fol. 10^{r} 1c). « Est autem mirabiliter fatua» (fol. 15^{r} 2c) ; il est vrai que Gilles, nous l'avons vu, s'était montré d'une impertinence rare, pour un ancien élève. Un moment notre auteur perd complètement patience en voyant l'acharnement de Gilles s'efforçant d'opposer Thomas à lui-même et ne trouvant aucune réponse bonne : « Ista autem reprobatio non videtur procedere nisi ex malitia (fol. 11^{r} 2 c) et encore « Miror autem valde, quomodo isti ausi sunt ita mentem doctoris pervertere... Procedit ista reprobatio ex malitia (fol. 14^{v} 1c).

On eût certes bien étonné notre anonyme, si l'on lui eut dit qu'un jour Gilles aurait été condidéré comme thomiste et surtout comme le « fidèle » disciple de saint Thomas[3].

1. Autres cas : fol. 13^{v} 2 c. « Hoc autem impugnatur diversimode a diversis. Nam a tenentibus caritatem augeri per additionem... A quibusdam vero.— fol. 14^{r}2c. «sunt autem quidam» et en marge : « alii adversarii. » — fol. 15^{r} 1 c. « impugnatur a diversis. » fol. 17^{r} 2 c. arguunt etiam alii » et en marge : alii adversarii.

2. « Unde nimis est frivolum » fol. 8^{v} 2 c. « Nichil aliud dicendum nisi respondere ad argumenta que sunt ultra modum vilia « fol. 9^{r} 1 c. « Est valde puerilis » fol. 11^{v} 1 c, et 16^{v} 1 c. « omnino nichil valet « fol. 13^{r} 2 c. « Ista verba sunt aperte contra ipsam veritatem » fol. 14^{v} 2 c.

3. Il est vrai qu'à huit reprises il nomme les adversaires de saint Thomas « *amici* » (fol. 8^{v}

Nous donnerons en appendice une table complète de l'œuvre de notre anonyme : disons dès maintenant que toutes les attaques par lui signalées, le sont également, sauf cinq exceptions, par Denys le Chartreux. L'anonyme se montre bon théologien, il est clair et précis. Il reproche souvent à Gilles de déformer le sens de la doctrine thomiste et il le rétablit. Il est très loyal : ainsi il avoue que la question de la procession du saint Esprit lui paraît difficile (fol. 9r 2c), et déclare à propos de l'expression de saint Thomas disant que la « vis spiritiva » commune au Père et au Fils est « medium inter essentiam et proprietatem » : « est autem attendendum quod quamvis Doctor ponat apte hanc sententiam in Summa, in primo tamen sententiarum ponit multa verba dubia. Dicit enim quod potentia generativa est essentia in quantum est idem paternitate... » etc. fol. 10v 2c. On remarquera spécialement sa dissertation sur la charité, considérée comme habitus créé (fol. 12r 2c). et surtout son exposé des opinions alors existantes sur l'intensité des formes [1]. Il est encore intéressant à noter que l'anonyme est partisan de la distinction réelle et défend les vrais principes au sujet de l'individuation [2].

Le souvenir des divergences doctrinales entre les deux docteurs s'est également conservé dans l'ordre des Ermites de saint Augustin. Nous en avons comme preuve, outre les indices qu'on pourrait relever dans Jacques de Viterbe et Thomas de Strasbourg, la façon même dont les historiens et les panégiristes du Bienheureux font l'éloge, très mérité d'ailleurs, de sa grande modération dans la polémique, et de sa profonde humilité. Si le disciple, remarquent-ils, croyait en certains points devoir s'écarter de l'opinion de son Maître, il s'excusait sur la faiblesse de son intelligence qui ne saisissait pas, disait-il, la force de certains arguments, et, sans nommer l'auteur, il ne le désignait que par la qualification de grand homme. De même s'il fallait écrire ou parler contre des assertions qui lui paraissaient fausses, il le faisait dans le style le plus mesuré

---

1 c. et 2 c ; fol. 15v 1 c ; fol. 16r 2 c. (bis) ; fol. 16v 1 c et 2 c ; fol. 17r 2 c). Le sens doit s'expliquer, je crois, par allusion aux amis querelleurs de Job dont il est question dans la préface et le commentaire de saint Grégoire.

1. Fol. 12v 2 c. Il note quatre opinions, réfute les trois premières puis défend celle de saint Thomas contre Gilles. Il est remarquable que Gilles, qui expose aussi quatre opinions, suit dans son exposé saint Thomas tandis que le défenseur de saint Thomas s'en écarte.

2. Predicti impugnatores ponunt in sua reprobatione quod individuatio fiat per esse actuale, quod est inconsequens. Nam esse sequitur formam. Unde si forma non sit limitata per materiam non erit et ipsum esse per materiam limitatum sed... secundum limitationem quam habet essentia forme... Ex quo patet quod omnis limitatio que est in ipso esse rei aut ex limitatione quam habet forma de essentia et ratione sua, aut ex limitatione quam trahit forma ex materia in qua recipitur. » fol. 17r 1 c.

et du ton de voix le plus paisible. Par cette modération, il se concilia la faveur générale et l'on ne savait qu'admirer le plus, de sa modestie ou de sa science profonde. [1] Et ces paroles sont d'autant plus remarquables, à notre point de vue, qu'elles proviennent d'Angelo Rocca dont la préoccupation principale était de faire passer Gilles pour thomiste et auteur du Defensorium.

Au XV^e siècle la légende d'un Gilles « fidèle disciple » de saint Thomas n'était pas encore née ou du moins ne s'était pas encore imposée. Denys le Chartreux [2] dans sa grande compilation sur le Livre des Sentences, étudiant de très près l'œuvre de Gilles n'a pas manqué, malgré ses tendances conciliatrices de voir les oppositions fréquentes de notre docteur et il fut choqué de son acharnement et de son ton impertinent. Rien que dans le premier livre il ne signale pas moins de 47 attaques de Gilles, et toujours le pieux chartreux défend l'Ange de l'École. Pour la plupart des cas, il s'accorde à signaler les mêmes oppositions que l'anonyme du ms. 772, comme on pourra le voir dans le tableau ci-joint.

Denys, qui d'ailleurs n'aime pas beaucoup Gilles et le trouve trop prolixe, juge que la critique de saint Thomas est passée en habitude chez lui : « Porro Aegidius *solito sibi more*, aliorum positionem nunc introductam, insufficientiae arguit dicens » (I *Sent. dist.* XIV, q. 2). Il était question ici d'une opinion de Thomas sur la donation du saint Esprit. Ailleurs « Aegidius tandem de his scribit ita prolixe quod taedium fuit legere. Contradicit etiam Thomae *in multis* in ista materia... » dist. XXIII, q. 2. et à propos du nombre des relations réellement distinctes en Dieu, Denys remarque « Aegidius in conclusione concordat cum Thoma sed declarationem eius dicit deficere. Verum, ut tactum est supra, *frequenter ipse scripta Thomae multoties nititur improbare sed irrationabiliter* » dist. XXVII, q. 1. Il lui semble que Gilles s'attaque de préférence à saint Thomas « quorundam narrat et reprobat positionem, *specialiter* vero videtur thomam notare » dist. XIV, q. 2. Aussi il note l'acharnement de Gille contre Thomas (dist. I. q. 1), et son ton acerbe : « Contra Thomam loquitur *tam acute*, sed irrationabiliter valde » dist. XVII, q. 6. Et ce qui fâche surtout Denys c'est que Gilles est l'ancien élève de saint Thomas : « In his *quoque* contradicit *magistro suo* Thomae, affirmans eius responsionem in duobus deficere. » dist. XXXII, q. 1 Denys a donc été frappé plus par

1. Voir LAJARD, *op. cit.*, p. 424 qui résume ici la *vita Aegidii* de *Angelo Rocca* placée en tête d'une édition du *Defensorium*, Naples 1644.

2. DIONYSII CARTUSIANI, *Opera omnia*, t. XIX, Tournai 1902.

les oppositions entre les deux docteurs que par leur accord sur quelques grandes thèses. D'ailleurs Denys, si respectueux de Thomas, n'admettait pas la distinction réelle. Ne nous étonnons donc pas si scandalisé par cette sorte d'acharnement que met Gilles à critiquer à tout propos son ancien maître, Denys n'ait pas considéré Gilles comme un thomiste. Richard de Middleton lui semble plus fidèle à saint Thomas : « præclariores S. Thomae sequaces videntur esse Petrus de Tarentasia et Ricardus de Mediavilla »[1]. Il ne nomme même pas Gilles dans sa préface. Décidément la légende n'était pas née. Nous croyons que ce qui a le plus contribué à faire de Gilles le disciple « dévoué » du docteur Angélique, c'est la fausse attribution qu'on lui a faite du *Defensorium*.

Nous conclurons donc que le Père Mandonnet avait vu juste lorsqu'il écrivait : « on doit, *sans forcer la note*, le ranger parmi les Thomistes, non pas dans ce sens qu'il faille passer par lui pour aller au fond de la pensée de Thomas d'Aquin, mais *en ce sens* [nous ajouterons volontiers pour préciser *seulement*] qu'il a adopté les grandes thèses du docteur dominicain ». Pour nous qui classons les philosophes d'après les grandes idées directrices, nous pouvons le nommer thomiste : mais d'intention Gilles fut un indépendant ; et il apparut comme tel à ses contemporains.

Rome. E. HOCEDEZ, S. J,
professeur à l'Université Grégorienne.

1, *Op. cit.* p. 37.

APPENDICE

Divergences entre S. Thomas et Gilles de Rome signalées par le ms. Vat. Lat. 772 et Denys le Chartreux.

Nous indiquons en marge les feuillets du ms : la lettre T, indique saint Thomas ; la lettre G, Gilles de Rome ; la lettre D, Denys le Chartreux. Comme il n'est question que du premier livre des sentences, nous omettons de le répéter chaque fois. Nous mettrons en italique les attaques signalées par Denys qui ne sont pas dans le ms. 772.

fol. 4r. 1c.	T. prol. q. 1. a 4.	Subjectum theologiae est Deus ut glorificator. G. I Sent. prol. q. 3; Quodlibet III, q. 2.- D. prol. q. 4.
fol. 5r. 1c.	T. prol. q. 1. a. 2.	Non est theologia una scientia propter altitudinem scientiae.
	T. Sum. I. q. 1. a 3.	Neque propter unam formalem rationem objecti. G. prol. q. 6. — D. prol. q. 3.
fol. 5r. 2c.	T. prol. q. 1. a 1.	Rationes adductae a Thoma ad probandum sacram doctrinam esse necessariam sunt peraccidens. G. prol. q. 6. — D. prol. q. 5.
fol. 5v. 1c.	T. prol. q. 1. a 3. q. 1.	Theologia est magis affectiva. G. prol. q. 11. — Denys essaie de concilier, prol. q. 2.
fol. 5v. 2c.	T. dist. 1. q. 1. a 1.	Triplicem sensum verbi uti rejicit. G. dist. I, q. 3. — D. dist. I, q. 1.
	Sum. I. II. q. 16. a 1.	Uti non attribuitur voluntati ut principali agenti. ibid.
fol. 6r. 2c.	T. dist. I. q. 3.	Non est bene dictum nos posse uti omnibus malis poenae non vero culpae. G. dist. I, q. 6. — D. dist. I, q. 2.
fol. 6v. 1c.	T. dist. II, q. 1. a 3.	Non est bene dictum quod quia perfectiones [expressae per nomina] verissime sunt in Deo, ideo ipsa res divina respondet ut fundamentum conceptionum talium. G. dist. II, q. 4.

fol. 6v. 2c.	T. dist. II, q. 1. a 3.	Quod intellectus videns Deum per essentiam si imponeret ei nomen mediante conceptione quam habet de eo, oporteret adhuc quod plura ei imponeret nomina. Hoc dictum deficit tripliciter. G. dist. II, q. 4. — D. dist. II, q. 2.
fol. 7r. 1c.	T. dist. III. q. 1 a 2.	Deum esse non est per se notum quoad nos : haec propositio non est bona. G. dist. III, q. 2. — D. dist. III, q. 2.
fol. 8r. 1c.	T. dist. III. q. 4. a 2.	Gilles de Rome n'est pas opposé : dist. III, q. 17. — D. dist. III. q. 13. L'adversaire est ici Henri de Gand, Quodl. IV, q. 7.
	T. dist. III. q. 5. ad 1.	*Gilles interprète autrement les termes d'Augustin : mens, notitia amor. G. dist. III, q.* 14. — *D. dist. III, q.* 10.
fol. 8v. 1c.	T. dist. V. q. 1. a 1.	Ratio qua Thomas explicat cur non dicatur essentia generare non est sufficiens. G. dist. V,q. 2. — D. dist. V, q. 1.
fol. 8v. 1c.	T. dist. V. q. 3.	Quod in divinis potest terminus generationis dici dupliciter, talis modus non est bonus. G. dist. V, q. 5.
fol. 8v. 2c.	T. dist. VII. q. 1. a 2.	Potentia generandi in divinis dicit simpliciter quid, habet tamen modum relativum. G. dist. VII, q. 2. — D. dist. VII, q. 1.
	T. dist. VII. q. 2. a 2.	*In Filio est potentia generandi non factum generandi. G. dist. VII, q.* 4. — *D. dist. VII, q.* 1.
fol. 9r. 1c.	T. dist. VIII. q. 4. a 3.	]Je n'ai pas découvert l'attaque citée dans les œuvres de Gilles].
	T. de Pot. q. 8. *a* 2.	*Conclusio : Deus est suum esse, est bona sed modus arguendi dupliciter deficit. G. dist. VIII, p.* 3 *q.* 2. — *D. dist. VIII,* q. 5.
fol. 17r. 1c.	T. dist. X, q. 1. a 1.	Ratio allata ad probandum spiritum Sanctum procedere ut amorem, peccat dupliciter. G. dist. X, q. 1. — D. dist. X, q. 1.
fol. 17v. 1c.	T. dist. X, q. 1. a 5.	Non reddit rationem quare non sit processio unius personae ab alia ultra Trinitatem. G. dist. X, q. 7. — dist. II, q. 6.
fol. 9r. 1c.	T. dist. XI, q. 1. a 1.	[Hic Aegidius potius refert

		in probationem Thomas quam eam sustinet]. G. dist. XI, q. 1, a. 1. — D. dist. XI. q. 3. La véritable attaque vient d'Henri de Gand.
fol. 10r. 1c.	T. dist. XI. q. 1. a 2.	Dicere Patrem et Filium spirare in quantum sunt unum est ignorare vim reduplicationis. G. dist. XI. q. 4. — D. dist. XI, q. 3.
fol. 10r. 2c.	T. dist. XI. q. 1. a 3.	Dicere potentiam spirativam esse qiud medium inter essentiam et proprietatem deficit tripliciter. G. dist. XI, q. 6. — D. dist. XI, q. 3.
fol. 11r. 1c.	T. dist. XI, q. 1. a 4.	Esse duos spiratores correxit Sum. I. q. 36, a 4 ad 7m dicendo "melius est dictum quod sint unus spirator". Haec correctio non est bona. G. dist. XI, q. 7. — D. dist. XI. q. 4.
	T. dist. XII. q. 1. *a* 1.	*" Relativa sunt simul natura, ergo in divinis secundum relationem non erit prioritas nisi secundum modum intelligendi " haec responsio est contradictoria. G. dist. XII, q.* I — *D. dist. XII, q.* 2.
fol. 11r. 1c.	T. dist. XIII, q. 1. a 2.	Les raisons apportées pour prouver qu'il y a plusieurs processions ne valent pas, ni celles de Sum. I. q. 27. a 2. — G. dist. XIII, q. 2. — D. dist. XIII, q. 1.
	T. dist. XVI.	*D. dist. XIV q.* 1. *ait : specialiter videtur notare S. Thomam* mais je ne vois pas comment.
fol. 11v. 1c.	T. dist. XIV. q. 1. a 1.	Ex verbis S. Thomae non plene datur causa quare processio creaturarum sit temporalis. G. dist. XIV, q. 1 — D. dist. XIV, q. 1.
fol. 11v. 1c.	T. dist. XIV. q. 2, a 1. q. 1.	Non solum dantur dona spiritus sancti sed ipse spiritus quia non solum terminatur relatio ad dona sed etiam ad ipsum Spiritum : hoc non est bene dictum. G. dist. XIV. q. 3. — D. dist. XIV. q. 2.
fol. 11v. 2c.	T. dist. XIV. q. 2. a 2.	Contra S. Thomam probantem spiritum sanctum dari tantum in donis gratuitis eo quod per naturalia non ordinamur in finem ultinum, dicit hoc non esse

		bene dictum. G. dist. XIV, a. 4. — D. dist. XIV, q. 2.
fol. 11v. 2c.	T. dist. XV. q. 1. a 2.	Quod missio principaliter dicit essentiam et ex consequenti notionem hoc non potest stare. G. dist. XV. q. 2. — D. d. XV. q. 2.
fol. 12r. 1c.	T. dist. XV. q. 3. a 1.	Declaratio qua ostenditur Filium mittere se ipsum non est bona. G. dist. XV, q. 4. — D. dist. XV. q. 1.
	T. dist. XV. q. 5, a, 3.	*Falsum est dicere aliquem esse in alio propter hoc quod illi conformatur. G. dist. XV. q. 12. — D. dist. XV, q. 5.*
	T. dist. XVI. q. 1. a 2.	"*Refert Aegidius* (*dist. XVI q.* 1) *positionem S. Thomae quam dicit insufficientem quia ex ea sequeretur quod etiam nunc fierent visibiles missiones Spiritus Sancti* » *D. dist. XVI, q. 2.* Mais il n'est pas évident que Gilles vise ici délibérément et personnellement Thomas.
	T. dist. XVI, exp. textus	*Reprobatur explicatio textus S. Hilarii G. dist. XVI, super litt. — D. dist. XVI, q. 3.*
fol. 12r. 2c.	T. dist. XVII. q. 1. a 1.	Rationes quibus probatur caritatem esse habitum creatum non sunt sufficientes. G. dist. XVII, q. 1. — D. dist. XVII, q. 1.
fol. 12v. 1c.	T. de carit. q. 1. a 1.	Rationes quibus probatur caritatem esse habitum creatum non sunt sufficientes. G. dist. XVII, q. 2.
fol. 12v. 2c.	T. dist. XVII. q. 2. a 1, 2.	Non potest caritas augeri secundum essentiam. G. dist. XVII. 2 pars in litter. q. 4 — D. dist. XVII, q 6.
fol. 13r. 2c.	T dist. XVII, q. 2. a 1.	Non bene dicitur quantitatem virtutis non esse quantitatem ex genere suo etc. G. dist. XVII, 2 pars, in litt. q. 4.
fol. 13v. 1c.	T. I. II. q. 52. a 1.	Conclusio est incompetenti medio probata. G. dist. XVII, 2 pars, q. 5. a 2.
fol. 14r. 1c.	T. dist. XVII. q. 2. a 4.	Augmentum caritatis posse procedere in infinitum stare non potest. G. dist. XVII, 2 p., q. 7, et Quodl. I, q. 19. — D. dist. XVII. q. 8.

fol. 14r. 2c.	T. dist. XVIII. q. 1. a 1.	Donum est solum personale. G. dist. XVIII, q. 1.
fol. 14v. 1c.	T. dist. XIX. q. 5. a 1.	Mauvaise querelle de Gilles sur l'expression : veritas habet fundamentum in re sed ratio ejus completur per intellectum. G. dist. XIX, q. 10.
fol. 14v. 1c.	T. I. q. 16. a 1.	Gilles oppose cette façon de parler à la précédente et la rejette également. *Ibid.*
fol. 14v. 1c.	T. dist. XX, q. 1. a. 1.	Quia generare in divinis est quaedam relatio ideo si Filius non potest generare non sequitur quod Pater possit aliquid quod non posset Filius : haec responsio licet bona non est sufficiens. G. dist. XX, q. 1.
fol. 14v. 2c.	T. dist. XXI. q. 1. a 1.	Explicare solus Pater est Deus dicendo in quantum solus excludit alium est falsa propositio, in quantum excludit aliud est vera : talis explicatio non habet plenam veritatem. G. dist. XXI, q. 2.
fol. 14v. 2c.	T. dist. XXIII, q. 1. a 2 ad. 1m	Persona convenit Deo tantum secundum id ad quod significandum imponitur : hoc non est bene dictum. G. dist. XXIII, q. 2.
fol. 15r. 1c.	T. dist. XXIII, q. 1. a 3.	In divinis substantia individua significat secundum intentionem. Ce n'est pas de Gilles.
fol. 15r. 1c.	Ibid.	Persona significat relationem per modum substantiae hoc non est bene dictum. G. dist. XXIII, q. 3.
	T. dist. XXVI, q. 2. a 3.	*Dicere proprietatem esse quae convenit uni soli, non est convenienter dictum G. dist. XXVI, q. 5. — D. dist. XXVII, q. 1.*
fol. 15v. 2c.	T. dist. XXVII, q. 1. a 1.	Ratio qua probatur quatuor esse relationes reales, tres tantum realiter distinctas, deficit tripliciter. G. dist. XXVII, q. 1. — D. dist. XXVII q. 1.
fol. 15r. 2c.	T. dist. XXVII. q. 2. a 2.	Tripliciter deficit 1° quia verbum non dicit speciem intelligibilem nec actionem intellectus, 2° quia verbo non formaliter intelligimus, 3° Verbum sumitur in divinis semper personaliter. G. dist. XXVII, 2 p. q. 4. — D. dist. XXVII. q. 3.

fol. 16r. 1c. T. ibid. Verbum impositum est ad significandum rem aliquam absolutam cum respectu : hoc est falsum. G. *ibid.*

fol. 16r. 2c. T. dist. XXVII, q. 2. a 3. Distinctio inter verbum prout accipitur consequens intuitum rei in se, vel prout accipitur consequens intuitum rei ut est similitudo, est superflua. G. dist. XXVII pars 3, q. 4. — D. dist. XXVII, q. 3.

T. dist. XXIX. q. 1. a 2. *Non recte explicatur cur Pater sit principium Filii et non causa. G. dist. XXIX, q. 1. — D. dist. XXIX. q. 1.*

fol. 16v. 1c. T. dist. XXIX. q. 1. a 4. Patrem et Filium esse unum principium spirationis propter unitatem notionis, non est bene dictum. G. dist. XXIX, q. 3. — D. dist. XXIX, q. 1.

fol. 16v. 1c. T. dist. XXXII. q. 1. a 1. Deficit explicatio qua exponitur haec propositio : Pater et Filius diligunt se spiritu sancto, dupliciter quia notio communis non est principium progressionis spiritus et quia ille ablativus non constituitur in habitudine actus sed in habitudine constituti per actum. G. dist. XXXII, q. 1. — D. dist. XXXII. q 1.

fol. 16v. 2c. T. dist. XXXII. q. 1. a 2. Male dicitur veram esse locutionem se diligunt Spiritu Sancto si intelligitur dilectio notionalis, non autem si dilectio essentialis; et hoc dupliciter quia Spiritus non significatur per modum operationis et quia vera est propositio in utraque significatione. G. dist. XXXII, q. 2. — D. dist. XXXII, q. 1.

fol. 16v. 2c. T. dist. XXXVI. q. 1. a 1. Non assignatur causa per se cur Deus cognoscat particularia. G. dist. XXXVI, q. 1.

T. dist. XXXVI. q. 2. a 3. *Etiam privationes et mala habent ideam in Deo non quidem cum qua concordant sed a qua discordant. G. dist. XXXVI, q. 8. — D. dist. XXXVI, q. 2.* Il n'y a pas d'indice qu'ici Gilles veuille attaquer ou

		corriger S. Thomas personnellement.
fol. 17r. 1c.	T. dist. XXXVII. q. 3. a 1. ad 4m.	Angelum nusquam esse cum in nullo loco operatur non sapit sana doctrina. G. dist. XXXVII, q. 7. — D. dist. XXXVII. q. 3.
fol. 17r. 1c.	T. dist. XXXVII. q. 3. a 2.	Angelus non potest esse in loco indivisibili. G. dist. XXXVII, q. 8. — D. dist. XXXVII. q. 3.
fol. 17r. 2c.	T. dist. XXXVII q. 3. a 3.	Non vera causa assignatur cur angeli non possint simul esse in eodem loco. G. dist. XXXVII, q. 9.
fol. 17r. 2c.	T. dist. XXXVII. q. 4. a 2.	Angelum posse transire de extremo in extremum, non transiendo per medium stare non potest. G. dist. XXXVII, q. 9. — D. dist. XXXVII. q. 4.
	T. dist. XLVII. q. 1. a 4.	Veritatem quaestionis non elucidat et etiam falsa assumit. G. dist. XLVII. q. 4. — D. dist. XLVII, q. 1.

LES QUESTIONS SUR LE PÉCHÉ ORIGINEL

DANS LA

" LECTURA THOMASINA "

DE GUILLAUME GODIN, O. P.

Ce n'est qu'en ces dernières années qu'on fut fixé sur le sens du terme *Thomasinus*. Certains étaient enclins à croire qu'il s'agissait d'un nom d'auteur. Mgr Grabmann a pu démontrer que cette épithète désignait en réalité un commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard, appelé ainsi à cause de son étroite parenté avec les écrits de saint Thomas d'Aquin [1].

L'auteur de ce commentaire est Guillaume de Peyre de Godin, qui naquit à Bayonne aux environs de l'année 1260. Il entra de bonne heure dans l'Ordre de Saint-Dominique et s'y fit remarquer par ses aptitudes pour l'étude des sciences sacrées. En 1292 il fut chargé d'interpréter à Paris les Sentences de Pierre Lombard. C'est donc très probablement pendant les années 1292-1294 qu'il composa le *Thomasinus* ou la *Lectura Thomasina* [2].

Cet ouvrage est conservé dans plusieurs manuscrits [3]. J'ai sous les yeux le codex B III 6 de la bibliothèque de l'université de Bâle [4]. Il appartenait jadis au couvent des Dominicains de cette ville. La première feuille de garde porte cette notice de seconde main : *Thomasinus in 4 Libros sententiarum.* Ce titre, croyons-nous, est emprunté à l'*explicit* de la table des chapitres du quatrième livre, fol. 69 *b* : *Expliciunt tituli super Thomasinum de quarto sententiarum.* Le codex a été décrit et analysé par Mgr Grabmann [5].

1. Cfr M. Grabmann, *Kardinal Guillelmus Petri de Godino, O. P. und seine Lectura Thomasina* dans *Divus Thomas* (Fribourg), 1926, p. 398-402.

2. Pour plus de détails biographiques voir P. Fournier, *Le Cardinal Guillaume de Peyre de Godin*, dans *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 1925, t. 86, p. 100-121 ; M. Grabmann, *loc. cit.*

3. Cfr M. Grabmann, *loc. cit.*, p. 394-398.

4. In-f°, parch., texte en deux colonnes de 230×70 mm., commencement du XIV^e^ s.

5. Cfr *loc. cit.* p. 396.

La partie concernant le péché originel y occupe les folios 57 *va*-60 *vb*.

Comme à d'autres endroits de ce commentaire, on y distingue deux groupes de questions : ceux qui donnent une certaine part à la discussion et ceux où l'auteur se contente de donner une simple réponse, *sine argumentis*, sans entamer un débat sur le sujet.

D'une manière générale Guillaume Godin discute peu ; de préférence il expose ; et ses exposés reproduisent le plus souvent des textes de saint Thomas dans leur forme originale. Ce qui est surtout remarquable, ces textes ne sont pas seulement empruntés au Commentaire du *Doctor communis* sur les Sentences, mais aussi à la Somme contre les Gentils, aux Questions disputées et à la Somme théologique. Si nous mettons à part les longues discussions auxquelles se plaît Capréolus, nous retrouvons, à plus d'un siècle et demi de distance, chez le *Princeps thomistarum* le même procédé d'exposition. Godin serait-il l'initiateur de cette méthode ? Du Livre des Sentences ne subsistent plus, pour ainsi dire, que les cadres. Il est donc permis de dire que déjà à la fin du XIII^e^ siècle, l'enseignement de Pierre Lombard a cédé la place, dans les chaires dominicaines à Paris, à la doctrine de Thomas d'Aquin. Il est vrai que Durand de Saint-Pourçain n'était pas encore entré en scène.

Dans le codex de Bâle, une seconde main a ajouté, ci et là, dans les marges, jusqu'au folio 81, des références au Docteur Angélique. Il eût été facile de les multiplier.

Très attaché à la lettre des écrits de Thomas d'Aquin, Guillaume Godin ne manque pas cependant de relever une divergence d'opinion, ou de soulever une question spéciale, dont il donne ensuite la solution en étroite harmonie avec les principes qui commandent la doctrine du Maître. Cependant, nous ne trouvons pas en Godin un controversiste de profession. Il n'a rien, ni de la trempe ni de l'allure, d'un Hervé de Nédellec, aux prises avec Henri de Gand, Scot ou Durand. Godin se contente du rôle calme et placide de rapporteur et d'interprète. Il nous a paru intéressant comme témoin de l'interprétation thomiste vers la fin du XIII^e^ siècle. Et c'est surtout de ce point de vue que nous le considérons ici.

Voici l'énumération des problèmes qu'il soulève et solutionne en matière de doctrine sur le péché originel.

LIBRO II SENTENTIARUM,

DISTINCTIO 31.

Queritur primo, utrum peccatum originale sit concupiscencia... Ad

evidenciam huius questionis oportet videre : 1° in quo consistat racio culpe in originali peccato ; 2° qualiter a primis parentibus descendat in posteros ; 3° quod peccatum illud est concupiscencia, quantum ad illud quod est materiale in ipso.

Secundo queritur sine argumentis : 1° utrum omnes homines necessarium sit nasci in peccato originali ; 2° in quo sit peccatum, utrum in essencia vel in potencia.

Tercio queritur, utrum alimentum sumptum transeat in veritatem nature humane, et utrum semen sit de superfluo alimenti.

Distinctio 32.

Queritur primo, utrum per baptismum tollatur pena peccati originalis... Ad evidenciam huius questionis, 1° oportet videre qualiter inveniatur equaliter in omnibus iste fomes ; 2° ostendetur qualiter per baptismum remittatur culpa originalis. Ex quo, 3° apparebit principale quesitum.

Secundo queritur sine argumentis, utrum omnes anime humane sint equales.

Distinctio 33.

Primo queritur, utrum peccatum originale quod ex parentibus in filios redundat, sit unum tantum. Et primo, videndum quod ex proximis parentibus nullum peccatum redundat quantum ad culpam ; 2° quod non transit peccatum unius parentis ad filium quantum ad penam ; ex hoc ostendetur 3° quod peccatum originale in quolibet homine est unum.

<Secundo> queritur sine argumentis, utrum pueri sine baptismo decedentes puniantur pena sensibili.

Nous donnons ci-dessous le texte des questions les plus intéressantes. Nous nous sommes attachés à reproduire fidèlement le manuscrit, et plaçons entre crochets aigus les quelques additions qui nous ont paru utiles ou nécessaires.

Bâle, Bibliothèque de l'Université, cod. B III 6.

77va || || Circa Distinctionem 30 queritur, utrum peccatum sit concupiscencia. Videtur quod non. Quia nichil est causa sui ipsius. Sed peccatum originale est causa concupiscencie, quia peccatum occasione accepta per mandatum operatum[a] est in me omnem concupiscenciam, ut dicitur Rom. VII [b], Ergo, etc. [1].

Preterea, sicut racio turbatur per inordinatum motum concupiscibilis, ita etiam per inordinatum motum irascibilis. Sed peccatum originale consistit in deordinacione ipsius anime, secundum quod inferiora supe-

a) ms : operata. — *b) ms* : Rom. V.

1. S. Th., *In II Sent.*, Dist. 30, qu. I, art. 3, arg. 1[m]. — 2. *Ibidem*, arg. 3[m].

rioribus non obediunt. Ergo, si propter inordinatum motum concupiscencia dicitur peccatum originale, eodem modo et irascibilis.

Contrarium dicit Augustinus Libro *Retractacionum*, quod concupiscencia est reatus originalis peccati.

Ad evidenciam huius questionis, oportet videre quid sit peccatum originale et in quo consistat racio culpe in originali peccato.

Secundo declarabitur qualiter a primis parentibus descendat in posteros.

Ex <quo> tercio apparebit quod peccatum istud est concupiscencia quantum ad illud quod est materiale in isto peccato.

Quantum igitur ad primum, sciendum quod ista fuit rectitudo hominis primitive instituti, quod inferiores vires totaliter subdebantur regimini racionis et ipsa racio subdebatur ipsi Deo. Illud autem vinculum per quod erat talis connectio vocabatur originalis iusticia, que non poterat ab homine auferri [a] nisi primo racione per peccatum a Deo avertente. Quam cito autem homo per inobedienciam peccavit, subtractum est istud vin-
f° 57^vb || culum et remanserunt iste vires inferiores in suis ac||tibus rebelles racioni, quia remansit natura in suis principiis naturalibus ; ex quo sequitur in homine mors et defectus alii corporales.

Ad sciendum [1] autem qualiter illa subtractio originalis iusticie habet racionem culpe in nobis, advertendum quod ista tria se habent ex superaddicione : defectus, malum, et culpa. Defectus enim importat simplicem negacionem alicuius boni ; sed malum dicit michi privationem boni. Unde et carencia cuiuscumque boni etiam non nati inesse dici potest defectus [b], sed non malum, nisi defectus eius boni quod aptum natum est inesse. Unde, carencia vite in lapide defectus dici potest, sed non malum. Mors autem est in homine et defectus et malum. Culpa autem super hoc addit racionem voluntarii [c]. Ex hoc enim culpatur aliquis quod voluntarie facit malum. Quod ergo defectus originalis iusticie culpa fuerit in primo homine non est difficile videre : quia per suam voluntatem est aversus a fine ultimo, ex quo secuta fuit solucio illius vinculi, scilicet iusticia originalis.

Sed quomodo illud in nobis sit voluntarium, non sic est planum.

Ad cuius evidenciam sciendum [2], quod omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura quam ab Adam recipiunt, que tota erat in ipso : sicut in civitate omnes homines civitatis reputantur unum corpus, et tota communitas quasi unus homo ; per quem modum dicit Porphyrius *participatione speciei plures homines sunt unus homo* ; ut sic omnes homines qui ex Adam descenderunt sint membra unius corporis. Nunc autem hoc videmus in corpore nostro particulari quod inordinacio et actus unius membri dicitur voluntaria, et punitur non voluntate propria, sed voluntate eius quo movetur. Unde homicidium quod manus committit non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se, ut divisa a corpore ; sed ei imputatur in quantum est aliquid hominis quod movetur a primo

---

a) ms : afferri. — *b) ms* : deffectus. — *c) ms* : voluntariam.

---

1. *In marg.* de seconde main : In scripto, dist. 30, qu. 2. (*En réalité* : qu. 1, art. 2. c.)

2. *Summa theol.*, I-II, qu. 81, art. 1, c.

principio motivo hominis. Sic igitur per istum modum inordinacio et carencia iusticie originalis, que est in isto homine ex Adam generato, non
ra || est voluntate ipsius voluntaria, sed voluntate primi parentis, qui || movet mocione generacionis omnes qui ex eius origine derivantur, sicut voluntas hominis movet omnia membra corporis ad actum. Sicut igitur defectus actualis, qui per illud membrum actualiter committitur, dicitur peccatum actuale, non in quantum est istius membri secundum se, set in quantum movetur a voluntate, ita defectus originalis iusticie que debebat cum natura transfundi dicitur in isto particulari homine peccatum originale, culpabile et voluntarium a voluntate primi parentis, ex [a] quo natura in omnes alios derivatur et in quo erat tota natura. Sic igitur appareret quomodo talis defectus habeat in nobis racionem culpe.

Quantum ad secundum, qualiter scilicet istud originale peccatum descendat ad posteros, sciendum [1] quod in isto processu originalis peccati persona primo per actum suum infecit naturam, que tota in ipsa persona erat ; secundo autem natura infecta infecit personam. Ad cuius evidenciam advertendum, quod sicut dictum est, hoc Deus nature humane supra condicionem suorum principiorum contulerat, ut esset in racione quedam rectitudo originalis iusticie quam posset imprimere sine aliqua resistencia viribus inferioribus ; et quia hoc gratis nature collatum fuerat, ideo iuste per ingratitudinem inobediencie subtractum est homini istud donum. Et ideo factum est ut primo peccante natura humana, que in ipso erat sicut in universali principio, sibi ipsi relinqueretur isto dono privata. Et per istum modum per actum persone peccantis defectus transeunt in ipsam naturam ; et quia natura, deficiens ab eo quod gratis sibi impensum erat, non potest causare hoc quod supra naturam suam collatum fuerat sibi, cum nichil in virtute sua possit agere ultra suam speciem, ideo sequitur quod ille qui generatur ab habente naturam hoc modo deficientem naturam in simili defectu suscipiat : quia actus persone secundum condicionem nature procedit nec ultra extenditur. Et inde est quod defectus descendit in personam generatam. Et sic persona inficit primo naturam, et natura infecta inficit secundarie personam. Et quia in voluntate persone fuit ut in natura talis iusticia conservaretur, sed per voluntatem persone existentis in natura factum est ut hoc perderetur, ideo hic defectus comparatus ad naturam habet rationem culpe in omnibus in quibus invenitur talis defectus cum natura accepta a persona peccante. Et quia per originem carnis defectus iste naturali generacione traducitur simul cum natura, ideo eciam culpa originalis traducitur. Et sic patet, quod ista infectio ex inordinata voluntate [b] primi hominis procedens dupliciter in eo fuit, scilicet per modum peccati actualis, in quantum eam per propriam volun-
b || tatem contraxit, et eciam || per modum peccati naturalis, in quantum natura in eo infecta est. In sequentibus autem non est talis infectio, nisi secundum quod est peccatum naturale. Sic patet secundum.

Quantum ad tercium sciendum [2], quod in quolibet peccato est invenire

---

a) ms : in. — *b) ms* : noluntate.

---

1. *in marg.* : In scripto, dist. 31, qu. 1.
2. Cfr *In II Sent.*, Dist. XXX, qu. 1, art. 3, c.

quid materiale quasi et aliquid formale. Hoc patet in peccato actuali : quia si consideremus ibi substanciam actus deordinati, ipsa est sicut aliquid materiale in peccato ; sed ipsa deordinacio a fine ultimo est ibi sicut formale. Unde dicitur, quod conversio ab bonum commutabile est ibi sicut materiale, sed aversio a bono incommutabili est ibi sicut formale. Et hoc contingit in actu ex hoc quod perfectio virtutis in ipso est ex ordine ad finem. Sicut autem peccatum actuale consistit in deordinacione actus a fine [1], ita peccatum originale consistit in deordinatione nature. Et ideo oportet, quod ipsa deordinacio virium sit ibi sicut materiale, et ipsa deordinacio nature a fine sit ibi sicut formale. Et quia pars, que per se nata est coniungi fini et habet eciam aliis viribus ordinem ad finem imponere, est ipsa voluntas, ideo destitucio ipsius voluntatis ab illa rectitudine a fine quam habuit voluntas in institucione nature est ibi sicut formale. Et ista est privacio originalis iusticie. Et quia ex illa destitucione originalis iusticie sequitur quod vires sensitive inordinate feruntur ad obiecta sua contra imperium voluntatis, que inordinacio appetitus vocatur concupiscencia, ideo ipsa concupiscencia, qua habiles sumus ad male concupiscendum, dicitur peccatum originale, sicut aliquid materiale ; sed deordinacio voluntatis a fine est quid formale, quod fuit per subtractionem originalis iusticie.

Ad primum argumentum dicendum [2] quod concupiscencia dicitur dupliciter. Uno modo, ipse actus concupiscendi et <secundo modo> habitus ad concupiscendum. Habitus autem potest esse causa actus. De actu autem loquitur Apostolus.

Ad secundum dicendum [3] quod concupiscencia non dicitur esse materiale in peccato secundum quod denominatur a vi concupiscibili que contra irascibilem dividitur, set secundum quod sumitur ab appetitu sensualitatis que in utramque dividitur, scilicet in irascibilem et concupiscibilem.

Iuxta hoc queritur sine argumentis, utrum omnes homines necessarium sit nasci in peccato originali.

Dicendum, quod necessarium est quod omnes nati per racionem seminalem necessario contrahunt peccatum originale. Cuius racio est, quia, ut patuit ex dictis [4], ad racionem originalis peccati duo concurrunt. Primum est defectus quidam principia nature humane consequens ; et iterum secundo, quod fuerit in potestate ut isto defectu careret, quia aliter non
f° 58va || fuisset ibi racio culpe, ut visum est. Sed ista duo || est necessarium invenire in illis omnibus qui ex Adam procedunt per seminalem racionem, ut probabo. Ergo, etc. Probacio minoris quantum ad utramque partem. Quia certum est quod defectus ille in omnes alios traducitur. Quia quod non traduceretur non posset contingere, nisi qui anatura generantis perfecte reintegraretur. <Non enim> [5] posset esse quod [6] virtute nature

1. fine : ita peccatum originale consistit in deordinacione actus a fine *add. in ms.*
2. Cfr *In II Sententiarum*, dist. XXX, qu. I, art. 3, ad 1m.
3. *Ibidem*, ad 3m.
4. *In marg.* : In scripto, dist. 31, qu. 2. (*En réalité*, qu. 1, art. 2, c.).
5. <Non enim> : *In ms* : quod.
6. quod : *In ms* : quia.

deficientis ipsa natura non deficiens generaretur. Constat autem quod natura humana pro statu vie non reintegratur, nec curatur quantum ad id quod est nature, licet curetur, quantum ad id quod est persone, per graciam. Et ideo oportet quod per totum decursum huius vie defectus iste in filios propagetur. Semper eciam racio voluntarii que culpam causavit in omnes transit. Cuius racio patet ex dictis. Erat enim tali condicione sibi collata originalis iusticia, quod omnes qui ab eo naturam humanam acceperant simul cum natura eciam iusticiam consequerentur. Unde quod illi qui ex ipso nati sunt postea tali iusticia careant, ex voluntate ipsius Ade consectum est. Et quia natura in ipso erat, ideo omnes [a] actus aliorum in tantum sunt voluntarii in quantum naturam defectibilem ab ipso recipiunt, per cuius voluntatem defectus consecutus est in natura.

Ex hoc autem potest patere in quo sit peccatum, utrum in essencia ve in potencia [1]. Quod in essencia, racio est, quia illud anime est principalius subiectum alicuius peccati, ad quod primo pertinet causa motiva illius peccati : sicut si causa motiva ad peccandum sit delectacio sensus, que est proprium obiectum concupiscibilis. Manifestum est autem quod peccatum originale causatur per originem. Unde id anime quod primo attingitur ab origine hominis est primum subiectum originalis peccati. Attingit autem origo animam ut terminum generacionis, secundum quod ipsa est forma corporis. Est autem forma corporis secundum suam essenciam. Unde primum subiectum originalis peccati est anima secundum suam essenciam.

Tercio queritur utrum alimentum sumptum transeat in veritatem nature humane.....

.....

f° 59rb || Circa distinctionem trigesimam secundam queritur, utrum per baptismum tollatur pena peccato originali debita. Videtur quod sic : quia iniustum est quod aliquis sine culpa puniatur. Sed per baptismum culpa originalis tollitur. Ergo et pena [2].

Preterea, gracia in baptismo collata fomitem diminuit. Sed augmentata causa crescit effectus. Ergo, tantum potest dari de gracia quod totaliter fomes tolletur. Sed concupiscencia est pena originalis peccati. Ergo pena originalis peccati tollitur per baptismum [3].

f° 59va || || Contra : Ex concupiscencia parentis procedit in prolem originale peccatum. Si ergo pater non haberet concupiscenciam, non generaret filium in peccato originali. Quod falsum est [4].

Ad evidenciam istius questionis, quia fomes est pena originalis peccati, ideo primo opportet videri, qualiter inveniatur equaliter in omnibus iste

---

a) in ms : omnis.

---

1. *In marg* : 1ª secunde, qu. 83, art. 2.
2. Cfr *In II Sent.*, Dist. XXXII, qu. 1 art. 2.
3. *Ibidem.*
4. *Ibidem.*

fomes ; secundo, quia pena sequitur culpam, ostendetur qualiter per baptismum remittatur culpa originalis. Ex quo tercio apparebit principale quesitum.

Quantum ad primum, sciendum [1] quod cum corruptio fomitis sit per se infectio humane nature, opportet idem iudicium esse de intensione et remissione eius sicut et de intensione et remissione nature humane. Ipsa autem natura potest dupliciter considerari. Uno modo quantum ad racionem speciei, secundum quam consideracionem equaliter in omnibus invenitur. Alio modo, in quantum perfectio speciei redundat in perfectionem individui, per modum quo ex principiis speciei causantur operaciones individuorum. Hoc modo natura non invenitur in omnibus equaliter : quia secundum diversam complexionem individuorum videtur unus esse potencior ad explendum operaciones speciem consequentes ; sicut unus homo est pronior et prompcior ad intelligendum quam alius.

Similiter suo modo est de corrupcione fomitis : quia, cum fomes non sit nisi quedam habilitas ad male concupiscendum, causatur in viribus ex defectu rectitudinis originalis, si consideretur secundum quod per se naturam respicit ; sic procul dubio in omnibus equaliter invenitur, quia illa rectitudo ex qua causatus est fomes ab omnibus equaliter est subtracta. Privacio enim secundum se non suscipit magis et minus. Si autem consideretur infectio fomitis secundum quod redundat in infectionem persone, in quantum scilicet potencie et vires sua rectitudine carentes in turpes operaciones inclinantur, sic in uno est maior corrupcio fomitis quam in alio, secundum quod per complexionem naturalem vel consuetudinem una potencia unius hominis est fervencior et potencior ad suum actum quam alia. Et sic patet primum.

Quantum ad secundum, scilicet qualiter culpa originalis per baptismum tollatur, sciendum [2] quod de remissione culpe originalis per baptismum oportet nos loqui proporcionaliter ad remissionem actualis. Modo in actuali peccato hoc videmus, quod duplex effectus ex eo in peccante relinquitur : unus est carencia gracie, que sequitur peccatum ex parte aversionis : que, quia est voluntaria, culpabilis est, et eciam ad reatum pene peccantem obligat. Secundus defectus est disposicio ad actum similem, que sequitur peccatum ex parte conversionis. Et quia per graciam restauratam tollitur macula culpe, ideo eciam et per eamdem graciam tollitur reatus pene qui
f° 59v° || ex culpa causabitur ; ‖ set ipsa disposicio ex actu inducta per graciam quidem totaliter non tollitur, set diminuitur, in quantum gracia inclinat in contrarium illius male disposicionis. Similiter suo modo est in peccato originali. Ex actu enim nature corrupte, qui est carnis propagacio, relinquitur in ipsa natura generati quedam disposicio inclinans ad malum que dicitur fomes vel concupiscencia habitualis. Et [3], ex hoc quod illa corrupcio nature, in se virtutem peccati continens, attingit animam generati, ipsam reddit indignam gracie Dei. Ex quo eciam sequitur cum hac macula defectus gracie, quod sit obligata ad reatum pene, ut scilicet illo premio careat quod gracie debebatur, scilicet visione beata. Per baptismum autem confertur gracia, cuius virtute tollitur infectio que per naturam in

1. *In marg.* : In scripto, dist. 32.<qu. 1. art. 3. c.>.
2. *In marg.* : In scripto, dist. 32, qu. 1.<art. 1, c.>.
3. Et : quia *add. ms.*

personam devolvebatur, et sic anima curatur a macula culpe, et per consequens a reatu pene, scilicet a carencia visionis beate. Set quia illa disposicio ad malum inclinans, que fomes dicitur, sequitur condicionem nature secundum se, baptismus autem non purgat naturam secundum se, nisi quantum pertinet ad infectionem persone, ideo illa disposicio ex toto non tollitur usque ad statum perfecte beatitudinis ; tamen bene diminuitur per baptismum, in quantum gracia per baptismum collata inclinat ad contrarium eius ad quod fomes vel concupiscencia inclinabat. Sic patet secundum.

Ex dictis patet principale quesitum, scilicet que pena originali peccato debita tollatur per baptismum. Cum enim peccatum originale primo et principaliter inficiat naturam [1], secundario autem personam, in quantum infectio nature in personam redundat, secundum hoc peccato originali duplex pena deberetur. Una in quantum personam inficit, que est carencia visionis divine : quia cum visio dicat actum, actus autem sit suppositi et persone, carencia visionis referenda est ad personam, cum opposita nata sint fieri circa idem. Alia autem pena debetur originali peccato, in quantum naturam inficit : sicut est necessitas moriendi, rebbellio carnis ad spiritum, et huiusmodi que ex principiis nature causantur et totam speciem naturaliter consecuntur. Dicendum igitur, quod cum baptismus infectionem originalis peccati mundet, secundum quod infectio nature in personam redundat, ideo per baptismum illa pena tollitur que persone debetur, scilicet carencia visionis divine ; non autem removet infectionem originalis peccati secundum quod ad naturam refertur. Ideo non tollit fomitem nec necessitatem moriendi, nec huiusmodi.

Ad argumentum ergo primum patet solucio, quia secundum quod culpa tollitur, et pena igitur corrupcionis tollitur, ut patet ex dictis [2].

Ad secundum dicendum, quod quantumcumque de gracia in baptismo conferatur, numquam tamen totaliter fomes tollitur : quia gracia illa
fo 60ra || non est ordinata nisi ad curandam infectionem persone || ex corrupcione nature procedentem. Posset tamen Deus graciam alterius generis infundere per quam totum tolleretur, ut sic simul totum et infectio nature et persone cederet ipsi gracie [3].

Iuxta hoc queritur sine argumentis, utrum omnes anime humane sint equales [4].....
.....

fo 60rb Tertio queritur, utrum peccatum originale quod ex parentibus in filios redundat sit unum tantum. Videtur quod non, quia impossibile est quod unus habitus inclinet ad omnes actus peccata, precipue cum quidam eorum ad invicem contrarientur. Set, secundum Anselmum *originale est pronitas ad omne peccatum* [5] : quare, impossibile est quod sit unum tantum [6].

1. Cfr *In II Sent.* dist. XXXII, qu. 1, art. 2. c.
2. Cfr *In II Sent.*, dist. XXXII, qu. I, art. 2, ad 1m.
3. *Ibidem*, ad 5m. Je me permets de souligner, en passant, la distinction : *gracia in baptisma collata* et *gracia alterius generis*, leur diversité de nature et d'effet.
4. Cfr *ibidem*, qu. II, art. 3.
5. S. Thomas., *ibidem.* dist. XXXIII, qu. 1, art. 3, arg. 2m.
6. *Ibidem.*

Preterea, impossibile est idem accidens esse in corpore et in anima ut in subiecto. Set feditas originalis ex carne resultat in animam, et tamen postquam animam infecerit in carne esse non desinit. Ergo non est una infectio, set plures [1].

Contra, originale peccatum est in essencia anime. Set essencia est tantum una. Ergo et peccatum originale est tantum unum [2].

Ad evidenciam istius questionis tria sunt per ordinem declaranda. Primo ostendetur, quod ex primis parentibus in filios nullum peccatum redundat quantum ad culpam, set solum ex primo parente. Secundo ostendetur, quod non transit peccatum unius parentis ad filium quoad penam. Tercio, ex hoc ostendetur peccatum originale in quolibet homine esse unum.

Circa primum [3] sciendum, quod cum homo generet sibi simile in specie, non autem secundum individuum, ideo ea que directe pertinent ad individuum, sicut sunt actus personales et ea que ex eis causantur, non traducuntur a parentibus proximis in filios. Non enim grammaticus traducit in filium scienciam grammatice quam proprio studio acquisivit, set ea que pertinent directe ad naturam traducuntur in filios, nisi sit defectus nature : sicut oculatus generat oculatum, nisi natura deficiat. Et si natura eciam sit fortis, aliqua accidencia individua propagatur in filios ad disposicionem nature pertinencia, sicut velocitas corporis, bonitas ingenii, et huiusmodi ; tamen nullo modo ea que sunt pure personalia. Sicut autem aliquid pertinet ad personam dupliciter, uno modo secundum seipsam, sicut sunt ea que causantur ex principiis eius, alio modo ex dono gracie, ita eciam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, sicut sunt ea que causantur ex principiis eius ; aliquid eciam ex dono gracie, sicut iusticia originalis pertinebat hoc modo ad naturam, in quantum iusticia originalis erat quoddam donum gracie nature humane divinitus collatum, quod quidem donum primus homo per peccatum amissit. Unde sicut homo iusticiam originalem in posteros transfudisset, ita eciam inordinacio opposita est transfusa ; tamen quia alia peccata actualia non corrumpunt naturam quantum ad id quod est nature, set quantum ad personam, scilicet secundum pronitatem ad actum qui est persone, ideo alia peccata actualia in posteros a parentibus proximis non traducuntur. Sic patet primum.

Quantum ad secundum, sciendum [4] quod filius potest dupliciter considerari. Uno modo ut est persona quedam, vel prout est res patris. Quare, inter alia bona pertinencia ad felicitatem civilem organice, eciam filii computantur, ut dicitur primo *Ethicorum* [5]. Est autem filius res patris quan-
60va || tum ad corpus quod a patre trahit, set quantum ad animam non || est res sua, set Dei, a quo immediate causatur. Sciendum igitur quod peccatum sequitur duplex pena. Una per se, que ad animam pertinet in presenti, ut privatio gracie, turbacio consciencie et huiusmodi, et in futuro, ut pena inferni. Eciam ista pena filius nunquam pro patre punitur : quia ista pena ipsum filium non attingit prout est res patris. Alia est pena que peccato debetur quasi per accidens, sicut sunt infirmitates corporales

1. *Ibidem*, arg. 4m.
2. *Ibidem*, s. c. *secundo*.
3. *In marg.* : I-II, qu. 81, art. 2.
4. Cfr *In II Sent.*, Dist. XXXIII, qu. 1, art. 2, c.
5. Arist., *Ethica ad Nicom.*, l. I, cap. 9, 1099b, 3-6.

et pene alie temporales ; et tali pena bene punitur filius pro patre, nisi forte fiat impedimentum ex parte filii, qui contrarius existit peccato patris per bonam vitam. Unde cum secundum ista, ut secundum possesiones et talia, filius sit res patris, secundum hoc bene punitur filius pro patre quandoque, sicut eciam pro peccato hominis occiduntur animalia eius et domus evertuntur. In quibus nulla est culpa.

Quantum ad tercium sciendum [1], quod est unum tantum peccatum originale in uno homine, eciam secundum numerum. Cuius racio potest sumi ex essencia peccati originalis. In omni enim ordinata disposicione unitas speciei consideratur ex parte cause ; set unitas numeralis [a] ex parte subiecti. Et hoc patet in egritudine corporali. Sicut enim diverse egritudines specie sunt que ex causis diversis procedunt, sive sint in uno homine sive in pluribus, ut infirmitas que procedit ex superhabundancia calidi, et que procedit ex superhabundancia frigidi. Modo certum est, quod una egritudo secundum speciem in uno homine non est nisi una. Ergo omnis ordinacio cuius est una causa, est in uno homine una numero tantum. Causa autem huiusmodi inordinate disposicionis que dicitur originale peccatum est una tantum, scilicet privacio originalis iusticie, per quam sublata est subiectio humane mentis ad Deum. Et ideo peccatum est unum tantum specie in omnibus ; et in uno homine non potest esse nisi unum numero.

Ad argumentum <primum> dicendum, quod unus habitus per se et directe non terminatur ad contraria ; tamen per accidens, scilicet per remocionem prohibentis, nichil prohibet : sicut soluta una armonia corporis mixti elementa redeunt ad loca contraria ; et similiter armonia soluta originalis iusticie diverse potencie anime in diversa inordinate feruntur [2].

Ad secundum dicendum, quod subiectum originalis culpe non est caro, set anima : oportet enim quod in eodem subiecto sit privacio et habitus. Unde, sicut illa originalis iusticia que in anima erat continebat corpus a morte virtute anime habentis iusticiam, ita etiam ex privacione que est in anima resultat omnis defectus qui est in corpore ; nec defectus ille erat in carne, ante infusionem anime, in actu, set virtute tantum [3].

Iuxta hec queritur sine argumentis, utrum pueri sine baptismo decedentes privantur pena sensibili. .....

.....

Louvain Raymond M. Martin, O. P.

---

a) ms : naturalis.

---

1. *In marg.* : I-II, qu. 82, art. 2.
2. Cfr *In II Sent.*, Dist. XXXIII, qu. 1, art. 3, ad 2^m.
3. *Ibidem.*, ad 4^m.

GEORGES SCHOLARIOS ET SAINT THOMAS D'AQUIN

On a dit souvent, et avec raison, qu'une des causes du schisme byzantin et de sa persistance à travers les siècles a été l'ignorance réciproque dans laquelle Grecs et Latins ont vécu, spécialement dans le domaine de la science théologique. Il faut remarquer cependant qu'à partir du XIII^e siècle, cette ignorance est allée en diminuant. Au moment où s'ouvrait le concile de Florence, on se connaissait assez bien de part et d'autre, mieux peut-être qu'on ne se connaît maintenant. Quelques années après le concile unioniste, exactement à l'automne de 1444 ou au début de 1445, le Grec Georges Scholarios, alors fonctionnaire au palais impérial et professeur de renom, en faisait lui-même l'aveu dans son premier traité sur la procession du Saint-Esprit [1]. Il était lui-même, du côté byzantin, la preuve vivante de ce qu'il avançait. En parcourant ce premier traité et d'autres qu'il nous a laissés sur le même sujet, on constate que ni saint Augustin, ni Pierre Lombard, ni saint Thomas, ni Scot ni d'autres scolastiques moins illustres n'étaient ignorés de lui.

Saint Thomas surtout lui était familier, et il professait pour ce grand génie une admiration que ne partageaient pas encore à cette époque bien des docteurs des Universités occidentales. De cette admiration il a laissé de multiples témoignages, qui ne consistent pas seulement en formules banales mais aussi en actes concrets, au point que dans son héritage littéraire : huit volumes d'environ 600 pages grand in-8°, les résumés, traductions et commentaires d'œuvres de l'Ange de l'École figurent pour plus d'un

1. " Οὐδὲν γάρ ἐστι παρὰ Λατίνους ῥητὸν ἢ ἐπιχείρημα πρὸς τὴν αὐτῶν δόξαν ταύτην, ὃ μὴ καὶ πρὸς τὴν τῶν ἡμετέρων μετελήλυθεν εἴδησιν " *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit, Troisième partie,* chap. I, dans le tome II des *Œuvres complètes de* Georges Scholarios *publiées pour la première fois par* L. Petit, X. A. Sidéridès *et* M. Jugie, Paris, Bonne Presse, 1929, p. 94. Ce second volume, de XXX - 516 pages grand in-8°, est rempli par les trois premiers traités, de Georges sur la procession du Saint-Esprit. Il en a laissé d'autres, plus courts, qui vont paraître dans le tome III.

quart [1]. Qu'il nous soit permis de donner ici quelques détails qui, pour la plupart, sont encore inédits.

Mais auparavant faisons remarquer que Scholarios n'a pas été le premier thomiste de Byzance. Il a eu d'illustres prédécesseurs, dont il n'a fait que suivre les traces. C'est de bonne heure que le nom du Docteur angélique a été prononcé sur les rives du Bosphore. Il dut y être porté, de son vivant même, par ses frères en religion qui, déjà en 1252, rédigeaient un traité polémique contre les Grecs sur les principales questions alors controversées entre les deux Églises [2]. Si le saint docteur ne put arriver jusqu'au concile de Lyon de 1274, où les Byzantins s'unirent à l'Église romaine, il figurait déjà parmi les défenseurs de la doctrine catholique contre les attaques du schisme oriental. Une dizaine d'années auparavant (1263), il avait donné son opuscule *Contra errores Graecorum*, utilisant pour le rédiger des matériaux envoyés d'Orient, qui n'étaient pas tous, il faut l'avouer, de l'or pur sans alliage apocryphe [3]. Si, comme certains l'affirment [4], cet opuscule fut aussitôt traduit en grec, il ne semble pas que cette traduction soit parvenue à la connaissance des polémistes byzantins avant la seconde moitié du XIV^e^ siècle [5]. Cela ne veut pas dire que les missionnaires Dominicains d'Orient aient attendu jusqu'à cette époque pour utiliser dans leurs controverses avec les Grecs l'écrit de leur illustre confrère. Le contraire est certain [6]. Mais ce n'est pas par cette voie que saint Thomas fit son entrée solennelle dans la capitale byzantine et y conquit, dès l'abord, tous les suffrages. Son véritable introducteur fut Démétrius Cydonès. Nous avons

1. Les traductions, commentaires ou résumés d'œuvres thomistes rempliront les tomes V et VI, et fourniront encore une centaine de pages au tome VIII.

2. *Ce Tractatus contra errores Graecorum*, publié d'abord par STEWART, à Ingolstadt, en 1616, est reproduit dans la *Patrologie grecque* de Migne, t. CXL, col. 487-574, sous le nom d'un certain diacre Pantaléon. Il est bien l'œuvre des Dominicains du couvent de Péra, qui ont emprunté de longs passages à l'ouvrage d'HUGUES ETHÉRIEN sur la procession du Saint-Esprit.

3. Sur les sources de cet opuscule et l'histoire de sa rédaction voir l'intéressante monographie de F. H. REUSCH, *Die Fälschungen in dem Traktat der Thomas von Aquin gegen die Griechen*, Munich, 1889.

4. C'est notamment l'avis de QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, t. I, p. 158.

5. A cette époque, un obscur polémiste grec du nom de Calliste ANGÉLICOUDÈS le Mélénicéote rédigea une longue réfutation de l'opuscule de saint Thomas, conservé dans le *code* 337 du monastère des Ibères, au Mont Athos. Cf. G. MERCATI, *Callisto Angelicoudes Melitiniceota*, dans le *Bessarione*, t. XXXI (1915), p. 79-80.

6. Parmi ceux qui ont utilisé l'écrit de saint Thomas, il faut signaler le P. BONACORSI, qui vécut 45 ans environ en Grèce entre 1230 et 1275, et écrivit plusieurs ouvrages en latin et en grec, notamment le *Thesaurus veritatis fidei*, contenu dans les *codd. Paris, graec, 1251 et 1252*.

raconté récemment comment celui-ci fut amené à faire connaître à la cour de l'empereur Jean Cantacuzène le grand théologien latin ; comment il traduisit en un grec tout à fait classique et technique ses deux Sommes et plusieurs de ces opuscules, et quelle admiration enthousiaste excita parmi les fins lettrés qui entouraient le basileus, l'Ange de l'École, revêtu de la belle forme grecque que lui avait donnée son traducteur [1].

Le propre frère de Démétrius, Prochoros, moine à l'Athos, fut aussi un thomiste fervent, et s'associa au labeur de son aîné pour révéler Thomas aux Byzantins. On lui doit la traduction du *Commentaire de la métaphysique d'Aristote*, de l'opuscule du *De aeternitate mundi contra murmurantes*, de la troisième partie de la *Somme théologique*, au moins partiellement [2], probablement aussi du *De substantiis separatis* : et c'est à lui, non à Grégoire Acindyne, qu'il faut attribuer le recueil intitulé : Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας fait d'extraits des écrits thomistes [3].

Si à ces traductions l'on ajoute les écrits Dominicains d'origine grecque, tout pénétrés de doctrine thomiste, tels ceux du P. Manuel Calecas († 1410) encore imparfaitement connus, on constatera qu'au moment ou paraît Georges Scholarios, l'Ange de l'École jouit à Byzance d'une réputation hors pair, et qu'il a déjà exercé une influence considérable sur les théologiens grecs de la dernière moitié du XIVe siècle et du début du XVe.

Le thomisme de Scholarios a passé par une certaine évolution et n'a jamais été sans quelque réserve ; mais il a été sincère, et ne s'est jamais démenti. C'est d'abord avec le philosophe et le commentateur d'Aristote que notre Byzantin, un Aristotélicien convaincu, a d'abord pris contact. Des œuvres philosophiques de saint Thomas il a traduit quatre pièces : 1° l'opuscule *De Ente et essentia*, qu'il a également honoré d'un long commentaire ; 2° L'opuscule *De fallaciis ad quosdam nobiles artistas*, sous le titre : Περὶ τῶν σοφισμάτων. Incipit : « Ἐπειδὴ ἡ λογικὴ ἐπιστήμη ἐστὶ περὶ λόγους καὶ πρὸς τὰς διαλέξεις ἐφευρημένη ". Des. " Δῆλον οὖν ὅτι τὸ σόφισμα τοῦτο πρόεισι κατὰ τὸ ἓν καὶ τὰ πολλά

1. Voir notre article : *Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance aux XIVe et XVe siècles*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXVII (1928), p. 385-402.

2. Démétrius Cydonès n'a pas eu le temps de traduire la troisième partie de la Somme *théologique*. Son frère paraît avoir comblé cette lacune. On n'a malheureusement trouvé jusqu'ici que des extraits de cette traduction dans le *cod. Vatic-graec.* 1102. Disons à ce propos que Mgr Louis Petit a préparé l'édition de la traduction des deux premières parties de la *Somme* par Démétrius. On attend un Mécène pour la livrer à l'impression.

3. Publié dans la P. G. de Migne, t. CLI, col. 1192-1242.r

Καὶ ταῦτα μὲν περὶ τῶν σοφισμάτων " ;[1] 3° L'*Expositio in libros de anima* : Incip. : " Ὥσπερ ὁ φιλόσοφός φησιν ἐν τῷ ἑνδεκάτῳ περὶ ζώων, ἓν ἑκάστῳ γένει πραγμάτων ἀνάγκη ἐστὶν θεωρεῖν πρῶτον τὰ κοινά. *Des.* : " Οὕτω δὲ δεῖ καὶ γλῶτταν ἔχειν τὸ ζῷον, δι' ἧς ἂν τὰ ἐν αὐτῷ πάθη καὶ τὰς συλλήψεις ἑτέρῳ δηλοποιοίη ψοφῶν. Καὶ ταῦτα μὲν περὶ ψυχῆς εἰρημένα τέως ἀρκείτωσαν " [2]. — 4° Une partie de l'*Expositio in octo libros physicorum*, c'est-à-dire tout le livre I et le livre II jusqu'à la douzième leçon inclusivement sous le titre général : Προλεγόμενα καὶ προθεωρούμενα. *Incip.* " Ἐπειδὴ τὸ βιβλίον τῶν φυσικῶν, οὗ τὴν ἐξήγησιν προὐτάμεθα, πρῶτον βιβλίον ἐστὶ τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης. *Des.* : " Ὅθεν, εἰ καὶ ὑετὸς μὴ ἔστι διὰ τὴν ἀπώλειαν, οὐχ ἕπεται ὅτι οὐκ ἔστι διὰ τὴν συντήρησιν καὶ τὴν αὔξησιν " [3].

Toutes ces traductions sont travail de jeunesse. Scholarios les exécuta, alors qu'il tenait école de grammaire et de philosophie dans sa propre maison. A ses leçons, nous dit-il lui-même, « se pressaient Hellènes et Italiens ». [4] C'est précisément pour l'un de ses élèves Hellènes, « le plus studieux de tous », nommé Matthieu Kamariotès, qu'il traduisit et commenta le *De ente et essentia*. La traduction comme le commentaire, nous sont parvenus dans un autographe bien authentique, le *cod. Parisinus graec. 618* du Supplément grec de la Bibliothèque nationale de Paris, fol. 9-96 v. La traduction occupe les fol. 9-19. Elle est incomplète du début, que nous avons pris dans le *Vatic. Palatinus 235*, du XV^e^ siècle, fol. 303. Le titre est le suivant : Τοῦ Θωμᾶ περὶ διαφορᾶς τῆς οὐσίας καὶ τοῦ εἶναι ἑρμηνευθὲν καὶ πρὸς τὴν Ἑλλάδα μετενεχθὲν γλῶτταν. *Incip.* " Ἐπειδὴ ἡ μικρὰ πλάνη ἐν τῇ ἀρχῇ μεγάλη ἐστὶν ἐν τῷ τέλει " — *Des.* ; " ἐν ᾗ καὶ τοῦ λόγου τοῦ παρόντος εἰκότως τὸ τέλος καὶ ἡ ἀπλήρωσις γίνεται. " Le commentaire, qui ne donnera pas moins de 160 pages grand in-8°, débute par une lettre à Matthieu Kamariotès : *Incip.* : « Ἀεί σου τὴν εἰς καλὰ προθυμίαν καὶ ἡ φιλομαθὲς ἐπαινῶ ». Elle est fort intéressante pour notre sujet. Le jeune

1. On sait que l'authenticité de cet opuscule est contestée. Mgr M. GRABMANN la défend contre le P. Mandonnet dans son ouvrage, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, Munster i. W., 1920, p. 174-178, 186-187. Nous n'avons pas à prendre partie dans ce débat. Ce qui est sûr, c'est que Scholarios ne doutait pas de son origine thomiste. La traduction est conservée dans plusieurs manuscrits, notamment dans le cod. 50 de la bibliothèque de Modène, un autographe de Scholarios.

2. Traduction conservée dans plusieurs manuscrits, par exemple le *Laurentianus plut. 86, cod. 19*, un autographe.

3. Cette traduction se trouve dans le *Laurentianus plut. 86, cod. 19*, fol. 269-347^v^, un autographe.

4. *Lamentation sur les malheurs de sa vie*, dans *Œuvres complètes*, t. I, p. 289.

philosophe byzantin y dit son admiration enthousiaste pour saint Thomas et fait de lui un éloge où se glisse à peine une restriction On devine qu'il ne s'est pas encore lancé dans la polémique anti-latine, et qu'il est plutôt animé de sentiments unionistes. C'est le Scholarios d'avant et de pendant le concile de Florence qu'on y entend.

« Je ne sais, dit-il, si Thomas a plus fervent disciple que moi. Pour qui s'attache à lui toute autre Muse est inutile, et qui arriverait à bien le comprendre pourrait s'estimer heureux ». Scholarios sait pourtant que tout le monde en Occident ne partage pas son admiration pour l'Ange de l'École. Quelques professeurs italiens, *spécialement ceux de l'habit de François*, ne lui trouvent pas assez de subtilité, parlent de *son épaisseur*, et lui préfèrent des docteurs plus récents. Cela vient de ce qu'ils le comprennent mal ; car Thomas est incontestablement le chef de tous et le plus précis, *ἐκείνῳ ὡς ἁπάντων καθηγεμόνι μείζω χάριν ἔχειν δικαίως καὶ ἅμα ἀκριβεστέρῳ*. Aussi bien a-t-il reçu l'approbation de l'Église romaine, tandis que les autres ne sont honorés que dans les écoles. C'est pour montrer à Matthieu Kamariotès qu'il n'exagère pas dans l'éloge, qu'il a entrepris de traduire et de commenter cet opuscule de Thomas sur l'essence et l'existence, sans rien y mêler des subtilités des docteurs postérieurs : « Ces subtilités, tu le sais, dit-il à son disciple, nous font passer parfois d'agréables moments et nous donnent comme le fou rire. » L'écrit de saint Thomas, il le place parmi les meilleurs tant pour le fond que pour la méthode, cette méthode qu'on trouve dans tous ses autres ouvrages et dans ceux de ses confrères et disciples. Bref, Thomas est le docteur idéal, le plus grand et le plus sérieux des Latins : C'est à peine si en quelques points peu nombreux il s'écarte du sentiment de l'Église orientale, et cela non de lui-même, mais parce qu'il a été victime de sa sympathie pour ceux qui les premiers sont tombés dans l'erreur. « Et nous ne craignons pas, ajoute notre Byzantin, de manquer à François Mayron (*Φραγγίσκου δε Μαρόνι*) ou à Jean Scot (*Ἰωάννην τὸν Σκότον*) son maître, en donnant la palme à celui qui fut leur aîné. Au demeurant nous sommes en admiration devant leur subtilité, et en beaucoup de points, nous nous rangeons à leur avis. »

Mais pourquoi résumer en notre langue cette page, que le lecteur sera heureux de lire en entier dans le texte original ? La voici donc telle que l'a écrite Scholarios au fol. 20 du *Paris. 618 du Supplément grec* :

« Θωμᾶν γὰρ τὸν ἐξ Ἀκίνου, οὐκ οἶδα εἴ τις ἐμοῦ πλέον τετίμηκε τῶν αὐτῷ προσεχόντων, οὔτ' εἴ τις αὐτῷ προσέχοι, τούτῳ δεήσειν οἶμαι Μούσης ἑτέρας. Ἀγαπητὸν μὲν τ' ἂν εἶναι παντὶ προσέχειν αὐτῷ καλῶς δύνασθαι. Ἀλλ' ἐπειδὴ τῶν τινες ἐν Ἰταλίᾳ ὄντων (μάλιστα οἱ ἀπὸ τοῦ σχήματος τοῦ Φραγγίσκου), ὧν οὐκ ὀλίγοις ὡμίληκα, ὑστέροις τισὶ διδασκάλοις οὕτω πάνυ προστίθενται, ὥστ' αὐτὸν προάγεσθαι τῇ εἰς ἐκείνους εὐνοίᾳ κατηγορεῖν, καίτοι τοῖς ὑπ' αὐτῶν τιμωμένοις πολλοῦ Θωμᾶς ἄξιος ἐγεγόνει, εἰ καί τι αὐτοῖς ἐκγέγονεν ἐπινοῆσαί τι τοῖς τοῦ διδασκάλου καὶ ἐφευρεῖν, ὡς εὐφυέσι τε μαθηταῖς καὶ ὑστέροις ὅλως εἰκὸς ἦν, διὰ δὴ ταῦτα δεῖξαί σοι βουλόμενος ὅσης λεπτότητας, ἣν φασιν αὐτοὶ παχύτητα τοῦ ἀνδρός, περιέχει. καὶ ὡς διὰ τὸ μὴ ἐπαΐειν αὐτοῦ καλῶς οὔθ' ὑγιῶς διαιτᾶν ἔχειν, ταῦτ' ἀξιοῦσι, δέον τοὺς μὲν ὑστέρους φιλεῖν τε καὶ θαυμάζειν, ὡς δή τι καὶ ἐπινενοηκότας, ἐκείνῳ δὲ ὡς ἁπάντων καθηγεμόνι μείζω χάριν ἔχειν δικαίως καὶ ἅμα ἀκριβεστέρῳ· διὸ καὶ τῶν παρὰ τῆς Ῥωμαϊκῆς ἐκκλησίας ψήφων τετύχηκε, τῶν ἄλλων μόνον ἐν ταῖς διατριβαῖς τιμωμένων· καὶ τοῦτό σοι τοίνυν δεῖξαι βουλόμενος, ὑπέστην τὸ ἔργον. Αὐτό τε τοίνυν τὸ τοῦ διδασκάλου βιβλίον ἡρμήνευκά σοι, καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν φωνὴν μετήνεγκα τὴν τῶν Ἑλλήνων, ὡς οἷός τε ἐγενόμην, ἐν ᾧ δὴ περὶ τῆς οὐσίας τε καὶ τοῦ εἶναι πραγματεύεται, εἴτε περὶ τοῦ τι ἦν εἶναι καὶ τῆς οὐσίας, ὡς ἕτεροι ἐπιγράφουσι, καὶ ἐξήγησίν τινα τῶν τοῦ διδασκάλου λόγων προστίθημι, τοῖς τε Ἀριστοτελικοῖς κανόσι, ἔνθα ἔξεστιν, οἰκείως καὶ τῇ αὐτοῦ Θωμᾶ γνώμῃ, ἣν ἴσμεν αὐτὸν περὶ τῶν ὅλων σχόντα συντεθειμένην, τῆς τῶν ὑστέρων αἱρέσεως [1] οὐδενὸς αὐτῇ ἐπιμεμιγμένου, ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη· κακείνων γὰρ ταῖς περιέργοις καὶ διθυράμβοις ζητήσεσιν ἄλλοτε, ὡς οἶσθα, ἐνασμενίζομεν, καὶ οἷον εἰπεῖν ἐγκορυβαντιῶμεν. Ἀλλὰ νῦν τῷ παρόντι βιβλίῳ οὐδὲν ἀλλοτρίας γνώμης ἐπικεχρῶσθαι ἐχρῆν, ἀρκούσης αὐτῷ τε τῷ τοῦ βιβλίου πατρὶ καὶ τοῖς τοῦτ' ἐξηγεῖσθαι προῃρημένοις πρὸς τὴν ἑκατέροις πρέπουσαν φιλοτιμίαν τῆς τοῦ βιβλίου διανοίας τε καὶ μεθόδου, τῆς μὲν οὐδαμῇ

---

1. Pour expliquer ce mot de αἵρεσις, pris ici dans le sens d'école théologique, Scholarios a ajouté cette note, qui n'est pas sans intérêt :

« Αἵρεσιν, ἣν Λατῖνοι λέγουσι σέκταν, τουτέστιν ἀκολουθίαν ἢ συστοιχίαν, ὡς καὶ παρ' Ἕλλησιν ἀκαδημαϊκὴ καὶ περιπατητικὴ καὶ στωϊκὴ ἐλέγετο αἵρεσις, ἐπὶ καλοῦ οὐκ ἐπὶ διαβολῇ· οὕτω γὰρ ὕστερον οἱ ἐκκλησιαστικοὶ Γραικοὶ καὶ Λατῖνοι ἐξεβλάβοντο· Κατὰ δὲ τὴν τῶν πολλῶν σημασίαν, οἱ ὕστεροι μᾶλλον τοῦ Θωμᾶ ὀρθοδοξότεροι, ὡς ἡμῖν καὶ τῇ ἀληθείᾳ ἐγγύτεροι, οἱ περὶ τὸν Μαΐστωρα Ἰωάννην νδὲ Σκότζια ».

Les Scotistes sont dits plus orthodoxes que saint Thomas et plus près des Grecs et de la vérité, à cause de leur doctrine sur la procession du Saint-Esprit. La doctrine scotiste en effet, d'après laquelle le Saint-Esprit pourrait se distinguer du Fils, même s'il n'y avait pas entre eux relation d'origine, favorise en quelque façon l'erreur photienne. Scholarios revient sur ce point dans ses traités sur la procession du Saint-Esprit.

τῶν ἀρίστων λειπομένης, τῆς δε βαθείας τε πάνυ καὶ ἀληθοῦς οὔσης, ἣν ἐκ τῶν ἄλλων αὐτοῦ βιβλίων καὶ τῶν ἑταίρων αὐτοῦ καὶ ὁπαδῶν ἔξεστιν ἀθροίζειν τῷ βουλομένῳ καλῶς, πλὴν ἐν ὀλίγοις, ἐν οἷς πρὸς τὴν ἡμῶν ἐκκλησίαν διαφέρεται, οὐκ αὐτόθεν τοῦτο παθών, ἀλλὰ τοῖς πρώτοις πεπονθόσι συμπάσχων. Οὐδ' ἐχρῆν ἐξηγεῖσθαι τὰ τοῦ Θωμᾶ μὴ κατὰ Θωμᾶν. Τοῦτο γὰρ οὐδὲ ἄλλῳ τινὶ προσῆκεν ἐξαμαρτάνεσθαι παρ' ἡμῶν, μὴ ὅτι γε Θωμᾷ, τῶν ἐν Λατίνοις διδασκάλων ἀρίστῳ τε καὶ σπουδαιοτάτῳ. Οὔτε δὲ Φραγγίσκον, οὔτε τὸν αὐτῶν καθηγεμόνα αἰδούμεθα[1]. εἰ τὰ πρεσβεῖα τῷ πρεσβυτέρῳ νέμομεν, καί τοι καὶ αὐτῶν τὴν τῶν φρενῶν λεπτότητα ὑπεραγάμενοι, καὶ ἐν πολλοῖς τῶν ζητημάτων αὐτοῖς τιθέμενοι μᾶλλον. Καὶ δὴ ἀρχομένῃ τῇ ἐξηγήσει προσέχοις ἄν, σκοπῶν ἀκριβῶς, εἴ τι αὖτη προσέχει τῷ σοφωτάτῳ Θωμᾷ".

Tel est le bel éloge que Scholarios faisait du grand docteur latin, au moment où il commençait le commentaire du *De ente et essentia*. Plus tard, quand il transcrivit le *cod. Paris. suppl. 618*, il ajouta en tête du commentaire la notice suivante, fol. 19 ^{v} :

" Οὗτος ὁ Θωμᾶς, Λατῖνος μὲν τῷ γένει καὶ τῇ δόξῃ, καὶ διαφερόμενος πρὸς ἡμᾶς ἐν οἷς καὶ ἡ Ῥωμαϊκὴ ἐκκλησία πρὸς ἡμᾶς διαφέρεται, ἐξ ὀλίγων χρόνων νεωτερίσασα, τὰ δὲ ἄλλα σοφὸς καὶ τοῖς ἀναγιγνώσκουσιν ὠφέλιμος· καὶ πολλὰ μὲν βιβλία συνεγράψατο εἰς τὴν παλαιὰν καὶ νέαν Γραφὴν ἐξηγητικά, πολλὰ δὲ εἰς ὅλην τὴν φιλοσοφίαν, καὶ ἐξηγήσεις καὶ κείμενα, ὧν πολλὰ καὶ ἡμεῖς μὲν μετεγλωττίσαμεν, ὧν ἓν καὶ τοῦτό ἐστιν, πάνυ χρησιμεῦον εἰς τὴν φιλοσοφίαν καὶ μάλιστα τὴν θείαν. Διὰ τοῦτο μηδεὶς ταραττέσθω· ἐν οἷς γάρ πρὸς τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν ἡμῶν διαφέρεται, ἀποδιϊστάμεθα αὐτοῦ, καὶ πολλὰ ἀντεγράψαμεν τοῖς συγγράμμασιν αὐτοῦ, ὧν πλήρης ἐστὶ σχεδὸν πᾶσα ἡ γῆ, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι ἡμῶν ἀγῶνες μέχρις αἵματος ὑπὲρ τῆς πατρίου δόξης, μέχρι τῆς τελευταίας ἡμῶν ἀναπνοῆς, δῆλοι γεγόνασι καὶ οἰκείοις καὶ ἀλλοτρίοις, καὶ ἀποβαλλόμεθα καὶ τοῦτον καὶ πάντα διαφερόμενον τῇ πατρίῳ ἡμῶν δόξῃ καὶ ἀληθείᾳ ἣ καὶ αὐτῶν Λατίνων πάτριος ἦν, ἀλλ' ὕστερον αὐτῆς τε καὶ ἡμῶν ἀπεσχίσθησαν, τοῖς τε ἄλλοις ἀποβάλλεσθαι συμβουλεύομεν· ἐν οἷς δὲ οὐ διαφέρεται, καὶ σπουδαστέος ἐστὶν ὁ ἀνήρ. Εἰσὶ δὲ τὰ διαφέροντα αὐτῷ καὶ ἡμῖν, καὶ ὅλως ἀμφοῖν ταῖς ἐκκλησίαις, ἀριθμῷ, εἰ καὶ μὴ ὄγκῳ, βραχέα· ἐν δὲ τοῖς κεφαλαίοις τῆς πίστεως ἅπασι, πλὴν τῶν εὐαριθμήτων ἐκείνων

1. Scholarios a ajouté en marge cette note : Σημ. — : Ἰωάννην τὸν Σκότον λέγομεν, καὶ Φραγγίσκον δὲ Μαρώνις, καὶ τοὺς ἀπ' αὐτῶν.

αἵ τε ἐκκλησίαι συμφωνοῦσιν ἄμφω καὶ οὗτος πᾶσι διδασκάλοις ἀρχαίοις Εὐρωπαίοις τε καὶ Ἀσιανοῖς· πανταχοῦ γὰρ τῶν ἀναριθμήτων αὐτοῦ συγγραμμάτων, ἐκ μὲν τῶν Λατινικῶν ἤτοι Εὐρωπαίων διδασκάλων τῆς πίστεως προΐσταται τὸν μακάριον Ἱλάριον, τὸν μακάριον Ἀμβρόσιον, τὸν ἔνθεον Ἱερώνυμον, τὸν ἅγιον Αὐγουστῖνον, τὸν ἅγιον Γρηγόριον τὸν Διάλογον· ἐκ δὲ τῶν Ἀσιανῶν τὸν μακάριον Γρηγόριον τὸν Θεολόγον, τὸν μέγαν Βασίλειον, τὸν ἔνθεον Χρυσόστομον, καὶ τὸν ἅγιον Ἰωάννην τὸν ἐκ Δαμασκοῦ· οὓς οὐ διδασκάλους, πλὴν ἐν οἷς ὀλίγοις διαφερόμεθα, πανταχοῦ καλῶς καὶ σοφῶς πάνυ τῆς μόνης ἀληθεστάτης δόξης προΐσταται, ταὐτὸν δ'εἰπεῖν, τῆς κοινῆς τῶν χριστιανῶν. Διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς, ὡς προείρηται, ἐν τοῖς διαφόροις ἐκείνοις εὐλόγως παραγραφόμενοι, ἐν πᾶσι τοῖς ἄλλοις καὶ φιλοῦμεν καὶ ἐκθειάζομεν τὸν σοφὸν ἄνδρα τοῦτον. Διὸ καὶ τῶν ἡμετέρων ὁμιλητῶν καὶ φίλων τῷ σπουδαιοτάτῳ χαριζόμενοι, ἡρμηνεύκαμέν τε ἑλληνικῶς, εἶτα καὶ ἐξηγησάμεθα τὴν πραγματείαν ταύτην· μαθὼν γὰρ ἐξ ἡμῶν τὸ ταύτης ἐξηρημένον, ἐδεήθη ἡμῶν τὸν τοιοῦτον ὑποστῆναι πόνον διὰ τὴν αὐτοῦ καὶ ἄλλων τῶν δυναμένων ὠφέλειαν ".

Ici, on le voit, le polémiste antilatin. qui a déjà écrit plusieurs longs traités et des dialogues sur la procession du Saint-Esprit, éprouve le besoin de se justifier auprès de ses compatriotes de traduire et de commenter les écrits de Thomas. Il déclare qu'il n'a pas craint de l'attaquer et de le contredire sur « le dogme national », *ἡ πατρία δόξη*, c'est-à-dire sur la procession du Saint-Esprit *a Patre solo*, dans les nombreux ouvrages qu'il a composés sur le sujet « et dont l'univers presque tout entier est plein » [1]. En cela il dit vrai : Dans ses traités polémiques, il s'en prend à plusieurs reprises à la doctrine thomiste des processions divines. à l'axiome : *In divinis omnia unum sunt ubi non obviat relationis* ORIGINIS *oppositio.* Il reproche en particulier à saint Thomas d'avoir osé affirmer que saint Jean Damascène avait erré sur la procession du Saint-Esprit, et était tombé dans l'erreur de Nestorius sur ce point [2]. Au demeurant, il ne retire rien de ce qu'il a

1. Notre Byzantin ne pèche pas habituellement par excès de modestie, quand il parle de lui-même.

2. Scholarios fait allusion à l'*Ad tertium* de l'article II de la question *XXXVI* de la 1re partie de la Somme théologique : *Hunc errorem secutus fuit Theodoretus Nestorianus, et plures post ipsum: inter quos fuit etiam Damascenus.* Ignorant le sens spécial que le Damascène attachait tant à la préposition ἐκ par opposition à διά qu'au verbe ἐκπορεύεσθαι, saint Thomas et plusieurs autres docteurs scolastiques se sont mépris sur la vraie pensée du docteur oriental, qui affirme à plusieurs reprises que le Saint-Esprit procède du Père *par le Fils.* Cf. notre article

écrit précédemment sur ce grand génie. Sauf les points controversés entre les deux Églises -- et ceux-ci sont peu nombreux, quoique importants : nous verrons plus loin que Scholarios les réduit à deux —, il trouve l'Ange de l'École admirable en tout : « Nous aimons ce sage, dit-il, et nous le considérons comme un homme divin, *καὶ φιλοῦμεν καὶ ἐκθειάζομεν τὸν σοφὸν ἄνδρα τοῦτον* ».

Les traductions des trois autres écrits philosophiques de saint Thomas ne sont précédés d'aucune remarque ou réflexion sur son compte. Cependant dans le *Cod. Laurentianus 19, Plut, 86,* qui est tout entier de la main de Scholarios, celui-ci a ajouté dans la marge supérieure du fol. 269, à propos du commentaire *in libros de anima,* cette note vraiment étrange :

« *Σημείωσαι, ὅτι ταύτην τὴν ἐξήγησιν ἥρπαξεν ὁ Θωμᾶς ἐκ τοῦ κῦρ Ἰωάννου τοῦ Φιλοπόνου, καὶ ἰδιοποιήσατο ταύτην οὗτος ὁ Θωμᾶς ὡς τάχα οἴκοθεν φιλοπονήσας· εὗρε δὲ ταύτην λατινικῶς γεγραμμένην ὁ κῦρ Γεννάδιος ἀγνοῶν καὶ ἐμετεγλώττισεν* : ***Remarquez que ce commentaire, Thomas l'a pris à Jean Philopone, et ce Thomas se l'est approprié, vraisemblablement comme s'il l'avait tiré de son propre fonds. Le seigneur Gennade*** (n'oubliez pas que c'est lui-même qui parle) ***le trouva écrit en latin, et ignorant sa véritable origine, en fit la traduction*** ».

Oui cette note est vraiment étrange, Scholarios l'a écrite alors qu'il ne s'appelait plus Georges mais Gennade, c'est-à-dire au plus tôt dans le courant de l'année 1450, et probablement beaucoup plus tard. Sur quoi s'est-il fondé pour oser affirmer que saint Thomas avait plagié Jean Philopone, qui a laissé, en effet, un long commentaire du *De anima* d'Aristote, publié à Venise en 1535 par V. Trincavelli ? [1]. Nous l'ignorons. En tout cas, il s'est sûrement trompé. Le commentaire thomiste n'a rien voir avec celui de l'Aristotélicien du VI^e^ siècle. Il suffit d'une confrontation superficielle avec les deux écrits pour s'en apercevoir. Le texte de Philopone est beaucoup plus développé que celui du saint docteur. On trouve évidemment çà et là des ressemblances , des gloses presque identiques. Mais comment éviter de pareilles rencontres,

---

Jean Damascène (Saint) dans le *Dictionnaire de théologie catholique,* t. VIII, col. 750. On trouvera dans le tome II des *Œuvres complètes de* Georges Scholarios, plusieurs passages où saint Thomas est pris à partie. Voir, en particulier, pp. 94-95, 251-253.

1. *Joannis Grammatici* Philoponi *commentarii in libros Aristotelis de Anima,* Venetiis, 1535. Une comparaison entre le commentaire de saint Thomas et celui de Philipone serait certainement intéressant.

quand on commente le même texte ? C'est peut-être après être tombé sur quelqu'une de ces ressemblances que notre Byzantin a lancé un peu précipitamment l'accusation de plagiat à l'adresse de saint Thomas. L'expression οὗτος ὁ Θωμᾶς dénote une pointe de mauvaise humeur. C'est sans doute la seule fois où Thomas a baissé quelque peu dans l'estime de son fervent disciple de Byzance.

Ce n'est pas seulement le philosophe que Georges Scholarios a étudié et admiré en saint Thomas d'Aquin ; c'est aussi c'est surtout le théologien. De bonne heure il a lu la *Somme théologique*, comme on s'en aperçoit en parcourant les sermons qu'il prêcha à la cour entre les années 1437 et 1448, alors qu'il était encore simple laïc [1]. La *Somme contre les Gentils* ne lui a pas échappé non plus. Il a fait de ces deux ouvrages comme ses livres de chevet, au point de ne pouvoir s'en passer jusque dans ses dernières années. Après la prise de Constantinople, entre les années 1454 et 1464, il eut une vie fort agitée. De l'Athos, où il s'était retiré après son premier patriarcat (1456), on le ramena malgré lui au moins deux fois dans la malheureuse Byzance. Ne pouvant, dans ces déménagements fréquents, emporter avec lui les volumineux manuscrits où il avait transcrit de sa propre main les deux Sommes du docteur angélique, il se décida à en faire un résumé en grec. Il commença par la *Somme contre les Gentils* et la première partie de la *Somme théologique*. Ce premier résumé nous est parvenu dans le *cod. Parisinus 1273*, l'autographe même, qui compte 292 feuilles, et fournira un volume entier de notre édition, le cinquième, soit 384 pages pour la *Somme contre les Gentils* et 200 pages pour la première partie de la *Somme théologique*. Au fol. 6 ^{v}-7 se lit le titre suivant :

Γενναδίου· ἐν τῇ τρίτῃ εἰς τὴν πόλιν βιαίῳ ἀνόδῳ (c'est-à-dire en 1464). Incip. † Ὁ Θωμᾶς, θεμέλιον τῆς λατινικῆς προσθήκης ^{v} χωριζόμεθα αὐτῶν [2], ποιεῖται.

Au fol. 7 ^{v}, se trouve la préface suivante, qui est un nouvel éloge magnifique de saint Thomas et de son œuvre : Scholarios va jusqu'à dire que les deux *Sommes*, même résumées, peuvent

1. Voir spécialement la longue homélie sur l'Annonciation, qui ouvre le sermonnaire que nous avons publié de lui dans le tome I des *Œuvres* complètes, p. 1-61, et surtout l'homélie sur l'Eucharistie, déjà éditée par Renaudot en 1709, *ibid.*, p. 123-136 ; cf. P. G., t. CLX, col. 352-373. Scholarios y résume avec beaucoup de précision l'explication thomiste du mystère de la transsubstantiation et des accidents eucharistiques.

2. Il s'agit de l'addition du *Filioque* au Symbole. On remarquera ce titre de θεμέλιον τῆς λατινικῆς προσθήκης donné au Docteur angélique.

tenir lieu de tous les autres livres à qui sait les lire et les méditer :

« Τουτὶ τὸ βιβλίον δυοῖν βιβλίων ἐστὶν ἐπιτομή· ἑνὸς μέν, τοῦ κατὰ ἐθνικῶν, ἤτοι τῶν ἐπανισταμένων τῇ ἀληθείᾳ αἱρέσεων, ἑτέρου δέ, τοῦ πρώτου τῶν θεολογικῶν, τριῶν ὄντων τῶν ἀκολούθως συντεταγμένων. Ἐπῆλθε δὲ ἡμῖν ὁ περὶ τὴν τοιαύτην ἐπιτομὴν πόνος, διὰ τὸν σφοδρὸν ἐν ἡμῖν τῶν βιβλίων ἔρωτα· ἐκεῖνα μὲν γὰρ περὶ πλείστου ἐποιούμεθα πανταχοῦ συνεῖναι ἡμῖν, καὶ πρὸ τῆς αἰχμαλωσίας ἐκγεγραμμένα, καὶ ὕστερον ἐκ τῆς διασπορᾶς ἐπανευρημένα ἡμῖν. Ὄγκου δὲ ἦν οὐδαμῶς εὐαγώγου διά τε πλῆθος καὶ μέγεθος τῶν ἐν αὐτοῖς κεφαλαίων καὶ ἐπιχειρημάτων καὶ τὸ πλάτος τῆς ἐν αὐτοῖς ἀκριβολογίας, καὶ ἡμῖν ἡ δυστυχὴς αὕτη ζωὴ πλάναις καὶ μεταβάσεσιν ἀκουσίοις μετὰ τὴν τῆς πατρίδος φθορὰν ὅλη προσαναλίσκεται. Οὐκ ἔχοντες οὖν τοσοῦτον ὄγκον βιβλίων ἑαυτοῖς πανταχοῦ συμμετάγειν, οὔτ' ἀνεχόμενοι παντελῶς αὐτῶν ἑστερῆσθαι, τὴν τοιαύτην ἐπιτομὴν ἐξ ἀνάγκης ἐπενοήσαμεν, ὑπ' οὐδεμιᾶς ἄλλης φιλοτιμίας, ἀρκοῦσαν ἡμῖν τε καὶ εἴ τις ἄλλος ἐστὶν ὁ ταῖς βίβλοις ἐκείναις πολλάκις ὡμιλικὼς ἀκριβῶς, ἀντὶ τῶν βίβλων αὐτῶν ὅλων. Ὁ δὲ τῶν βίβλων συγγραφεὺς Λατῖνος μὲν ἦν τῷ γένει· διὸ καὶ τῇ δόξῃ τῆς ἐκκλησίας ἐκείνης ὡς πατρίῳ κατείληπτο· τοῦτο δὴ τὸ ἀνθρώπειον ἔθος· σοφὸς δὲ καὶ τῶν ἐν σοφίᾳ τελείων ἐν ἀνθρώποις οὐδενὸς ἐνδεής· καὶ πλεῖστα μὲν εἰς τὴν Ἀριστοτελικὴν φιλοσοφίαν, πλεῖστα δὲ εἰς τὴν παλαιὰν καὶ νέαν Γραφὴν συνεγράψατο ἐξηγούμενος· πλείστων δὲ ὑποθέσεων ἡγεμὼν ἐν ἰδίοις ὤφθη βιβλίοις, τῶν μὲν εἰς τὴν ἱερὰν θεολογίαν, τῶν δὲ εἰς τὴν Ἀριστοτελικὴν φιλοσοφίαν ἀναγομένων· οἷς πᾶσι σχεδὸν ἡμεῖς ἐνετύχομεν, ὀλίγοις μὲν τοῖς ἑρμηνευθεῖσιν ὑπ' ἄλλων πρότερον εἰς τὴν τῶν Ἑλλήνων φωνήν[1], ἐν οἷς καὶ τὰ ἐνταῦθα ἐπιτετμημένα βιβλία εἰσί, τοῖς σύμπασι δὲ ἐν τοῖς λατινικοῖς πρωτοτύποις, ὧν ἔνια καὶ ἡμεῖς εἰς τὴν ἡμετέραν φωνὴν ἡρμηνεύσαμεν. Ἀλλ' ἅπας ἡμῖν φεῦ ὁ περὶ τὰ τοιαῦτα πόνος μάταιος ἦν, τῇ πατρίδι συναπολεῖσθαι μέλλων καὶ συναπολωλεκὼς διὰ τὴν ἔκκαυσιν τῆς ἡμετέρας κακίας, οὐκέτι δυναμένης τῆς θείας ἐλεημοσύνης πρὸς τὴν αὐτοῦ δικαιοσύνην ἀντέχειν. Ἐν πᾶσι μὲν οὖν σπουδαστέος ὁ σοφὸς οὗτος ἀνήρ, ὡς ἄριστος τῆς χριστιανικῆς θεολογίας ἐξηγητὴς καὶ συνόπτης, ἐν οἷς καὶ ἡ ἐκκλησία αὐτοῦ τῇ ἡμετέρᾳ συνᾴδει· ἐν οἷς δὲ ἐκείνη τε καὶ αὐτὸς πρὸς ἡμᾶς διαφέρετον, ὀλίγα δ' εἰσίν, περί τε τῆς τοῦ Πνεύματος ἐκπορεύσεως δηλονότι καὶ τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας, ὅπως τε ἑνοῦνται καὶ πῶς διαφέρουσιν, περὶ τούτων οὐχ ἁπλῶς μόνον ἡμεῖς τῇ πατρίῳ δόξῃ μᾶλλον τιθέμεθα, ἀλλὰ καὶ ταύτης πολλοῖς βιβλίοις ὑπερηγωνισάμεθα.

1. Allusion aux traductions des deux Cydonès, Démétrius et Prochore.

Φανερὰ δὲ πᾶσιν ἄνθρώποις, καὶ φίλοις καὶ πολεμίοις ἡ πρὸς τὰ πάτρια δόγματα σπουδὴ ἡμῶν μέχρις αἵματος, καὶ τὰ πρὸς τοὺς ἀντιδοξοῦντας ἡμῖν συγγεγραμμένα βιβλία πανταχοῦ τῆς γῆς ἐξηπλώθησαν ἐκγραγέντα. Καὶ δόξα τῷ Θεῷ περὶ πάντων : †

Scholarios, on le voit, est toujours préoccupé de sauvegarder sa réputation d'orthodoxie auprès de ses compatriotes, et il vante de nouveau ici sa littérature polémique contre le dogme catholique de la procession du Saint-Esprit. Au demeurant, il faut lui savoir gré de sa largeur d'esprit, de beaucoup supérieure à la plupart des polémistes antilatins d'Orient : Il ne trouve que deux différences *dogmatiques* entre l'Église catholique et l'Église grecque : la question de la procession du Saint-Esprit et la question du palamisme ou de la différence, réelle pour les Byzantins de son époque, entre l'essence de Dieu et son *opération*. Pour lui, dès lors, saint Thomas n'a que deux défauts, qu'il tient non de son génie mais de son milieu : il croit que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, et il est Barlaamite. Quel est le théologien gréco-russe de nos jours qui accepterait ainsi tout saint Thomas, à ces deux réserves près ? Beaucoup sans doute, sinon tous, supprimeraient celle qui a trait au palamisme : Les Barlaamites abondent depuis longtemps dans l'Orthodoxie orientale. Quelques-uns même lâcheraient pied sur le *Filioque* et feraient de cette question un *théologoumène*, une opinion théologique indifférente. Mais sur combien d'autres points la grande majorité chercherait querelle au Docteur angélique ? Cela prouve qu'on a passablement évolué en Orient depuis cinq siècles.

Notre théologien n'a pas arrêté son résumé à la première partie de la *Somme théologique* : il l'a poursuivi au moins jusqu'à la fin de la *Prima secundae*. De ce nouveau compendium nous possédons également la copie autographe dans le *Vaticanus graecus 433*, fol. 81-179 `, sous le titre suivant : *Ἐκλογὴ τοῦ πρώτου τῶν ἠθικῶν τοῦ σοφοτάτου Θωμᾶ νδε Ἀκίνο· τοῦ ἀριθμοῦ καὶ τῆς τάξεως τῶν ζητημάτων πάντων πεφυλαγμένων.* . Ici point d'introduction, point de notice développée sur saint Thomas, mais au bas du fol. 81 cette brève exclamation, qui en dit long, et même un peu plus que la page qu'on vient de lire :

" Εἴθε ὦ βέλτιστε Θωμᾶ μὴ ἐγένου ἐν ἑσπέρᾳ, ἵνα καὶ εἶχες ἀνάγκην τῶν ἐκτροπῶν τῆς ἐκκλησίας ἐκείνης ὑπερδικεῖν τῶν τε ἄλλων καὶ ἣν ἐπὶ τῇ τοῦ Πνεύματος ἐκπορεύσει καὶ τῇ διαφορᾷ τῆς θείας

οὐσίας καὶ ἐνεργείας πεπόνθει· ἦ γὰρ ἂν καὶ ἐν τοῖς θεολογικοῖς σου ἀδιάπτωτος ἦσθα; ὡς καὶ ἐν τοῖς ἠθικοῖς τούτοις εἶ " ·

Plût au ciel, ô excellent Thomas, que tu ne fusses pas né en Occident ! Tu n'aurais pas été dans la nécessité de prendre la défense des déviations de l'Église de là-bas, entre autres de celle qu'elle a subie au sujet de la procession du Saint-Esprit et de celle qui regarde la distinction entre l'essence de Dieu et son opération ; et tu serais maître impeccable en dogmatique comme tu l'es dans ce traité de morale ».

Nous pourrions, n'est-il pas vrai, retourner l'exclamation à l'adresse de son auteur et lui dire : « Plût au ciel, ô excellent Georges, que tu ne fusses pas né sur les rives du Bosphore, mais sur les bords du Tibre ou de la Seine ! Tu n'aurais pas été tenté de défendre mordicus ce *dogme national*, dont après tout, *comme en témoignent tes écrits*, tu n'étais pas absolument sûr, et que tu avais à peu près renié à Florence. A la suite de Thomas, que tu aimais tant, tu serais un astre brillant sans aucune ombre dans l'Église qui n'a jamais connu de déviation doctrinale ! »

Le lecteur nous saura sans doute gré de mettre sous ses yeux des spécimens des résumés de notre Byzantin, en attendant qu'il puisse les parcourir en entier dans l'édition des œuvres complètes: Voici d'abord la préface de la *Somme contre les Gentils :*

I

Résumé de la Préface de la Somme contre les Gentils

ΠΡΟΟΊΜΙΟΝ

Cod. Paris. 1273, f. 8.

Ἀλήθειαν μεγετήσει ὁ λάρυγξ μου. ἐβδελλυγμένα δὲ ἐναντίον ἐμοῦ χείλη ψευδῆ τὰ δὲ χείλη μου ἐλέγξει τὸν ἀσεβῆ, φησὶν ἐν ἐννάτῳ τῶν Παροιμιῶν Σολομών.

" Ἡ κοινὴ τῶν πολλῶν δόξα, ἥπερ ἐν τοῖς ἀξιολογωτέροις δεῖν ἀκολουθεῖν ὁ σοφὸς ἀποφαίνεται, σοφοὺς ἀξιοῖ λέγεσθαι τοὺς ὀρθῶς τὰ πράγματα τάττοντας, καὶ ταῦτα καλῶς διοικοῦντας· ὅθεν μετὰ τῶν ἄλλων ἃ περὶ τοῦ σοφοῦ νομίζουσιν ἄνθρωποι, καὶ τοῦτο τίθησιν ὁ Φιλόσοφος, ὅτι τοῦ σοφοῦ τὸ τάττειν ἐστίν· τῶν δὲ πρός τι τέλος τεταγμένων ἁπάντων τῆς τε διοικήσεως καὶ τῆς τάξεως τὸν κανόνα ἀπὸ τοῦ τέλους ἀνάγκη λαμβάνεσθαι· τότε γὰρ τῶν πραγμάτων

ἕκαστον ἄριστα διατίθεται, ὅταν ἁρμοζόντως πρὸς τὸ οἰκεῖον τάττηται τέλος. Τὸ γὰρ ἑκάστου ἀγαθὸν τὸ τέλος ἐστίν. Οὕτως ἰατρία ἄρχει τῆς τῶν φαρμάκων σκευαστικῆς· ἡ γὰρ ὑγίεια ἧς στοχάζεται ἰατρική, τῶν φαρμάκων τέλος ἐστίν, ἃ τῇ σκευαστικῇ τῶν φαρμάκων γίνεται· καὶ κυβερνητικὴ προς τὴν ναυπηγικὴν ἔχει ὁμοίως· καὶ ἡ στρατιωτικὴ τῆς ἱππικῆς ἄρχει καὶ συμπάσης τῆς τοῦ πολέμου παρασκευῆς· αἱ τοιαῦται δὲ ἀρχιτεκτονικαὶ καλοῦνται· καὶ οἱ μετιόντες. ἀρχιτέκτονες καὶ σοφοί· σοφοὶ δὲ οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ κατὰ τόδε ἢ τόδε, ὡς ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους· Ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων, θεμέλιον τέθεικα· ἁπλῶς δὲ σοφός, οὗ ἡ σπουδὴ περὶ τὸ καθόλου φέρεται τέλος, ὅπερ ἡ πάντων ἐστὶν ἀρχή. Ὅθεν ὁ Φιλόσοφός φησιν, ὅτι σοφοῦ ἐστι τὰς ἀνωτάτω σκοπεῖν αἰτίας.

« Ἐπεὶ δὲ δεῖ τὸ ἑκάστου ἔσχατον τέλος εἶναι, ὅπερ τὸ πρώτως κινοῦν καὶ ἐργαζόμενον σκοπεῖ, νοῦς δέ ἐστι τὸ τοῦ παντὸς κινητικὸν καὶ ποιητικόν, ὡς δειχθήσεται, καὶ διὰ τοῦτο τὸ τοῦ νοῦ τέλος ἔσχατον· καὶ ἡ σοφία, περὶ τὴν ἀλήθειαν συνέστηκεν ἀρχικώτερον. Διὸ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας φανέρωσιν, καὶ ἡ θεία σοφία σάρκα ἐνδῦσα, ἑαυτὴν ἐληλυθέναι μαρτυρεῖ λέγουσα : Ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἀλήλυθα, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ. Καὶ ἡ πρώτη φιλοσοφία, κατὰ τὸν Φιλόσοφον, σοφία ἐστὶ περὶ τὴν ἀλήθειαν. ἥτις αἰτία πάσης ἀληθείας ἐστί, τῇ πρώτῃ ἀρχῇ τοῦ εἶναι πάντα ἀνήκουσα· τοῦ δ' αὐτοῦ ἐστι θάτερόν τε τῶν ἐναντίων προσίεσθαι καὶ τὸ λοιπὸν ἀπωθεῖσθαι· καὶ διὰ τοῦτο ὁ φιλόσοφος τὴν ἀλήθειαν μάλιστα περὶ τὴν πρώτην ἀρχὴν μελετῶν καὶ τοῖς ἄλλοις διασαφῶν, καὶ πολεμήσει τῷ ψεύδει. Εἰκότως οὖν ἐκ τοῦ στόματος τῆς σοφίας διπλῆ ἡ τοῦ σόφου πρόθεσις δέδεικται· ἥ τε τῆς ἀληθείας μελέτη καὶ ὁ πρὸς τὴν κατὰ τῆς ἀληθείας πλάνην πόλεμος· ἥτις δὴ πλάνη καὶ ἀσέβεια καλοῖτ' ἄν, ὥσπερ ἡ ἀλήθεια εὐσέβεια ὀνομάζεται ».

En confrontant ce texte avec l'original, on s'aperçoit que c'est moins un résumé qu'une traduction presque littérale. Il en est généralement ainsi pour toute la *Somme contre les Gentils*. Au contraire, le résumé de la *Somme théologique* est très succinct, mais d'une grande précision. Scholarios a le souci de faire ressortir ce qu'il y a de principal dans chaque article et de n'omettre rien d'important. Il ne lit pas seulement le corps de l'article mais aussi les réponses aux objections. Qu'on juge de sa manière par ce court résumé de toute la première question de la première partie:

II

ΕΚ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΥ.
ΕΚ ΤΩΝ ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΑΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΤΙΝΕΣ

ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΘΕΙΑΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΣ.

Paris. 1273, fol. 194.

"Ὅτι ἀναγκαία ἦν ἡ θεία διδασκαλία πρὸς τὴν τῶν ἀνθρώπων σωτηρίαν ὑπὲρ τὰς φυσικάς, Πρῶτον, διότι ὁ ἄνθρωπος ἕνεκά του ἔστιν, ὑπερβαίνοντος τὴν ἀνθρωπίνην γνῶσιν· "ἅπερ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε", φησί, καὶ τὰ ἑξῆς. Ἀνάγκη δὲ προεγνῶσθαι τὸ τέλος τοῖς πρὸς αὐτὸ ταττομένοις. Ἔπειτα, εἰ μὴ θεόθεν ἀπεκαλύπτετο τοιαύτη γνῶσις ὀλίγοις ἄν, καὶ μόλις· καὶ σύμμικτον ἁπάσῃ πολλῇ, περιεγίνετ' ἄν.

"Ὅτι ἡ τοιαύτη διδασκαλία, καὶ ἐπιστήμη ἐστίν, ὡς αἱ προϊοῦσαι ἐξ ἀρχῶν ἐγνωσμένων τῷ φωτὶ τῆς ὑπὲρ αὐτοὺς ἐπιστήμης (οἷον, ὡς ἡ ὀπτικὴ διὰ τῆς γεωμετρικῆς)· οὐχ ὡς αἱ ἐξ ἀρχῶν ἐγνωσμένων τῷ φυσικῷ τοῦ νοῦ φωτί· πρόεισι γὰρ αὕτη ἐξ ἀρχῶν ἐγνωσμένων Θεῷ καὶ τοῖς μακαρίοις, τῷ θείῳ φωτί.

"Ὅτι καὶ μία, οὐ πλείους ἐστίν· ἡ γὰρ ἑνότης τῆς ἐπιστήμης οὐ κατὰ τὴν ὕλην, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀντικείμενον θεωρεῖται· αὕτη δὲ ἀντικείμενον ἔχει τὰ θεόθεν ἀποκαλυπτά, εἰς ἕνα κοινὸν συνιόντα λόγον.

"Ὅτι καὶ θεωρητική ἐστιν ἅμα καὶ πρακτική, ὡς καὶ ὁ Θεὸς μιᾷ ἐπιστήμῃ γινώσκει ἑαυτὸν καὶ ἃ ποιεῖ· μᾶλλον μέντοι θεωρητική ἐστιν, ὅτι προὐργιαίτερον περὶ τῶν Θείων σκοπεῖ ἢ τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων.

"Ὅτι καὶ τοιαύτη οὖσα, ὅμως πασῶν ὑπέρκειται τῇ τε ἀξίᾳ τῆς ὕλης καὶ τῇ ἀκριβείᾳ τοῦ θείου φωτὸς ἁπλανοῦς ὄντος, ἀφ' οὗ πρόεισιν, καὶ ὅτι τὸ πρακτὸν τέλος αὐτῆς ἡ θεία ἐστὶ μακαριότης.

"Ὅτι καὶ μάλιστα σοφία ἐστίν, διότι ταύτῃ τὴν τοῦ παντὸς καθόλου αἰτίαν σκοποῦμεν, ἥ ἐστιν ὁ Θεός· σοφὸς δὲ ἐν ἑκάστῳ γένει ὁ τὴν ἀνωτάτην τούτου σκοπῶν αἰτίαν.

"Ὅτι ὑποκείμενον αὐτῆς ὁ Θεός· πάντα γὰρ τὰ ἐν τῇ θείᾳ διδασκαλίᾳ πρὸς τὸν Θεὸν ἀνάγεται.

"Ὅτι καὶ ἐπιχειρηματική ἐστιν, οὐχ ὡς ἀποδεικνῦσα τὰς ἀρχὰς αὐτῆς, ἀλλ' ὡς ἐξ αὐτῶν ἀποδεικνῦσα, τοὺς δὲ αὐτὰς ἀναιρεῖν πειρωμένους ἐλέγχουσα· αἱ γὰρ κατὰ τῆς ἀληθείας ἀποδείξεις ἐπιχειρήματα μόνον εἰσὶ δυνάμενα λύεσθαι.

Ἰστέον δέ, ὅτι ὁ μὲν ἐκ τῶν θείων ῥητῶν τόπος δραστηριότατός ἐστιν· ὁ δὲ ἀπὸ λογισμῶν, εἰ μὲν πρὸς ἀπόδειξιν, τὸν μισθὸν τῆς πίστεως ἀναιρεῖ, πρὸς δὲ τὴν τῶν παραδεδομένων σαφήνειαν, ὅτε δεῖ, ἀναγκαῖος· ἡ γὰρ χάρις οὐκ ἀναιρεῖ τὴν φύσιν, ἀλλὰ τελειοῖ, καὶ διὰ τοῦτο οὐ φαῦλον ἀλλὰ καὶ ἀναγκαῖον, εἰ ὁ φυσικὸς λόγος τῇ πίστει δουλεύοι· ὡς καὶ Παῦλος· " τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν ", ἀλλὰ τοῖς μὲν τῶν ἔξω ὡς ἐνδόξοις ὅσα ἀληθείας ἅπτονται, ταῖς δὲ κανονικαῖς γραφαῖς ὡς ἀναγκαίοις χρηστέον. (Artic. VIII ad II).

Ὅτι καὶ μεταφοραῖς κέχρηται διὰ τὸ τὸν ἄνθρωπον φύσει διὰ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ διαβαίνειν· δεῖν δὲ αὐτοῦ προνοεῖν τὸν Θεὸν κατὰ τὴν αὐτοῦ τοῦ ἀνθρώπου φύσιν.

Εὔλογον δὲ καὶ διαφόροις τρόποις τὴν Γραφὴν ἐξηγεῖσθαι· ἱστορικῶς μὲν τὸ γράμμα ἐξηγουμένους, πνευματικῶς δὲ τὰ πράγματα, καὶ τοῦτο αὖ τριχῶς· τὰ μὲν ἐν τῇ παλαιᾷ, ὡς τῶν καινῶν δι' αὐτῶν σημαινομένων ὥσπερ εἰκόνων, ἀλληγορικῶς· τὰ δὲ ὑπὸ Χριστοῦ λεχθέντα ἢ γεγονότα καὶ περὶ αὐτόν, ἢ ἠθικῶς, ὡς σημεῖα ὄντα ὧν ἡμεῖς ὀφείλομεν πράττειν, ἢ ἀναγωγικῶς, καθόσον εἰς τὴν αἰώνιον δόξαν ἄγουσιν. Οὐδὲν δὲ ἁπλῶς. εἰ καθ' ἓν γράμμα πλείους ἔννοιαι εἶεν, διότι καὶ ὁ ποιητὴς τοῦ γράμματος Θεός· ἅμα πάντα περιλαμβάνει τῷ ἑαυτοῦ νῷ· νοῦς δὲ τοῦ γράμματος ὃν ὁ θεῖος σκοπεῖ νοῦς.

(QUESTION II) Πρῶτον περὶ αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ· καὶ ἔτι πρότερον περὶ τῶν προσηκόντων τῇ θείᾳ οὐσίᾳ σκοπητέον ".

La même méthode est suivie dans le résumé de la *Prima secundae*. Voici le prologue et le début de la première question :

III

ΕΚΛΟΓΗ ΤΟΥ ΠΡΩΤΟΥ ΤΩΝ ΗΘΙΚΩΝ ΣΟΦΩΤΑΤΟΥ ΘΩΜΑ ΝΔΕ ΑΚΙΝΟ

ΤΟΥ ΑΡΙΘΜΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΤΑΞΕΩΣ ΤΩΝ ΖΗΤΗΜΑΤΩΝ ΠΑΝΤΩΝ ΠΕΦΥΛΑΓΜΕΝΩΝ

Cod. Vatic. 433, fol. 81

" Ἐπεὶ κατὰ τὸν Δαμασκηνὸν ὁ ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα Θεοῦ λέγεται γεγενῆσθαι, καθὸ τό τε νοερὸν καὶ λογισμῶν ἐλεύθερον καὶ αὐτεξούσιον διὰ τῆς εἰκόνος δηλοῦται, μετὰ τὸ προδιαλαβεῖν ἡμᾶς περὶ τοῦ παραδείγματος, τουτέστι τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἐκ τῆς θείας δυνάμεως κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν προελθόντων, λείπεται θεωρῆσαι περὶ τῆς εἰκόνος αὐτοῦ, δηλαδὴ τοῦ ἀνθρώπου, καθὸ καὶ αὐτὸς ἀρχὴ τῶν ἰδίων

ἔργων ἐστίν, ὡς ἂν λογισμὸν ἔχων ἐλεύθερον καὶ τῶν ἰδίων πράξεων ἐξουσίαν· ὅπου πρώτη ἡ περὶ τοῦ ἐσχάτου τέλους τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς ἡμῖν θεωρία προσυπαντᾷ, ἐφεξῆς δὲ τὰ δι' ὧν ὁ ἄνθρωπος ἐπὶ τὸ τέλος τοῦτο δύναται καταντῆσαι ἢ τούτου πάλιν ἀποχωρῆσαι· ἐκ γὰρ τοῦ τέλους τῶν περὶ τὸ τέλος τεταγμένων τοὺς λόγους προσήκει λαμβάνειν· καὶ ἐπεὶ τὸ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς τέλος ἡ μακαριότης ὑπόκειται εἶναι, πρῶτον δεῖ θεωρῆσαι περὶ τοῦ ἐσχάτου τέλους κοινῇ, ἐφεξῆς δὲ περὶ τῆς μακαριότητος·

Περὶ τοῦ ἀνθρωπίνου τέλους.

Περὶ τὸ πρῶτον τοίνυν ὀκτὼ ζητοῦνται· πρῶτον, εἰ τοῦ ἀνθρώπου ἐστὶ τὸ ποιεῖν ἕνεκα τέλους ; Δεύτερον, εἰ λογικῆς φύσεως τοῦτ' ἔστιν ἴδιον ; Τρίτον, εἰ αἱ τοῦ ἀνθρώπου πράξεις ἐκ τοῦ τέλους τὸ εἶδος δέχονται ; Τέταρτον, εἰ ἔστι τι τέλος τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς ; Πέμπτον, εἰ ἑνὸς ἀνθρώπου δυνατὸν εἶναι πλείω ἔσχατα τέλη ; Ἕκτον, εἰ πάντα ὁ ἄνθρωπος πρὸς τὸ ἔσχατον τάττει τέλος ; Ἕβδομον, εἰ παντὸς ἀνθρώπου τὸ αὐτό ἐστιν ἔσχατον τέλος ; Ὄγδοον, εἰ ἐν ἐκείνῳ τῷ ἐσχάτῳ τέλει καὶ τὰ ἄλλα κτίσματα κοινωνεῖ τῷ ἀνθρώπῳ ;

Πρὸς τὸ πρῶτον· πάντα τὰ ἕν τινι ὄντα γένει ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ γένους ἐκείνου παράγονται· ἀλλὰ τὸ τέλος ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἀρχή ἐστι τῶν πρακτῶν, ὥς φησιν ὁ Φιλόσοφος ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν φυσικῶν· προσῆκον ἄρα τῷ ἀνθρώπῳ πάντα ἕνεκα τέλους ποιεῖν.

Ἔτι καὶ κυρίως ἀνθρώπιναι ἐνέργειαι αἱ παρὰ κεκυρωμένης θελήσεως προϊοῦσαι καὶ λόγου, ᾧ ὁ ἄνθρωπος διαφέρει τῶν ἄλλων ζῴων ἧ ἄνθρωπος, ἕνεκα τέλους εἰσίν· ἔχουσι γὰρ αὗται αἰτίαν τὴν δύναμιν, ἀφ' ἧς προΐασι κατὰ τὸν λόγον τοῦ ἰδίου ἀντικειμένου· τὸ δὲ τέλος καὶ τὸ ἀγαθὸν τῆς θελήσεώς ἐστιν ἀντικείμενον.

Πρὸς τὸ δεύτερον· ὁ Φιλόσοφος ἀποδείκνυσιν ἐν δευτέρῳ τῶν φυσικῶν μὴ τὸν νοῦν μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν φύσιν ἕνεκα τέλους ποιεῖν.

Ἔτι καὶ τὰ ἄλογα κτίσματα ποιεῖ, μὴ εἰδότα τὸ τέλος, ὥσπερ καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὅταν μὴ δι' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ἑτέρου ἐπιτάττοντος ἢ τινος ὠθοῦντος, κινῆται ἢ ποιῇ τι.

L'amour de la doctrine thomiste ne disparut pas de l'Orient avec Georges Scholarios. Aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, la *Somme théologique* du Docteur angélique était en grand honneur à l'École de Kiev, fondée par Pierre Moghila. On la commentait, on la résumait, on s'en inspirait de toute manière. Ces beaux jours cessèrent au XVIII^e^ siècle, sous l'influence protestantisante de Théophile Procopovitch. Depuis, une aversion profonde pour

la scolastique latine s'est emparée des esprits. La théologie dissidente a abandonné à peu près toute spéculation. Une sèche nomenclature de textes bibliques et patristiques avec des excursions polémiques contre les Confessions occidentales constitue le plus clair des manuels de théologie. Souhaitons que revive le thomisme de Scholarios pour le plus grand profit de l'Orient chrétien et la disparition progresssive des dissidences doctrinales qui empêchent encore l'union de tous les chrétiens dans une foi commune. Les traductions thomistes du grand philosophe et théologien byzantin pourront aider à cette résurrection.

M. Jugie,
des Augustins de l'Assomption.
Rome.

LE THOMISME DE L'ÉCOLE CARMÉLITAINE

La presque généralité des auteurs ont accoutumé jusqu'à présent de considérer les Carmes, depuis le moment de leur accès à l'Université de Paris, comme un corps tout dévoué aux doctrines de saint Thomas. Telle est du moins l'opinion qu'accrédita B. Hauréau, dans les pages consacrées à Gérard de Bologne, le premier docteur carme de Paris, dans son livre *Histoire de la Philosophie scolastique*. Ce n'est pas toute la vérité. Dans une série d'articles, où nous avons étudié l'histoire des maîtres scolastiques de notre ordre au XIV[e] siècle, nous n'avons laissé passer aucune occasion de mettre en lumière l'attitude de ces maîtres vis-à-vis du docteur commun. Il nous semble à propos maintenant de nous résumer en une rapide synthèse et, ainsi que l'indique le titre du présent article, d'ordonner comme en un tableau synoptique, l'ensemble des lois qui réglèrent dans le Carmel les relations intellectuelles de ses docteurs avec le thomisme.

A l'instar des autres ordres religieux, les premiers Carmes qui entrèrent dans l'arène littéraire se mirent sous la conduite d'un maître étranger, qui les initiât aux disciplines philosophiques et théologiques. L'histoire ne nous a pas révélé le nom des initiateurs que suivirent les deux premiers docteurs parisiens : Gérard de Bologne et Simon de Corbie, aussi bien que ceux d'Oxford et de Cambridge; Il est toutefois certain que Gui Terrena accepta comme maître Godefroy de Fontaines et qu'il suivit ses directions doctrinales.

Gui Terrena apprit des lèvres de son Maître Godefroy à révérer le docteur Angélique par dessus tous les autres [1]. C'est presque le seul docteur dont le nom soit expressément mentionné sous sa plume et accompagné des titres honorifiques : « *Doctor reverendus eximius, egregius, magnus* » ; bien plus, il l'appelle même « *Summus doctor* [2] ». Rarement cependant lui décerne-t-il l'épithète

1. Voir mon article *El Tomisme del Doctor brevíloc Guiu Terré* dans *Miscellánia Tomista Extraordinari d'Estudis Franciscans*, XXIV (Barcelone, 1924), pp. 81-96.

2. Dans la question sur l'éternité du monde (*Quaestiones VIII Physicorum*, ms. des Archives générales des Grands Carmes à Rome) Gui Terrena écrit : « Propter quod bene dicunt illi summi doctores ponentes quod *particulare* inconveniens... » Or saint Thomas dans la Som-

« *Doctor communis* ». Gui Terrena avait une connaissance vaste et profonde de toutes les œuvres du maître d'Aquin, les plus notables aussi bien que les moindres et il lui arrive souvent de disserter avec une compétence remarquable sur les opinions du grand Docteur. Surtout dans les controverses avec les docteurs de l'ordre des Frères Prêcheurs Hervé Nédélec et Durand de Saint-Pourçain il s'appuie avec profusion sur des textes de saint Thomas et se réclame de son autorité.

Toutefois il est loin d'embrasser entièrement et de suivre toujours la doctrine thomistique. C'est ainsi que, malgré sa direction générale philosophique, empruntée à Godefroy, qui est une marche plus avancée sur la voie de l'intellectualisme aristotélicien affermi par saint Thomas dans la scolastique, on le voit attaquer plusieurs des opinions du Docteur angélique, et quelques-unes fondamentales, comme la distinction entre l'essence et l'existence, et, en théologie, la spécification des actes surnaturels par leur objet. Gui a décrit lui-même son attitude vis-à-vis de saint Thomas. « Quem veneror et libenter, ubi possum, sequor [1] ».

La canonisation du Docteur angélique accrut considérablement la vénération dont il était l'objet. Et, en l'année 1323, Gui entame une virulente polémique contre Pierre de Jean Olieu, du fait que celui-ci avait osé accuser saint Thomas d'être entaché d'erreur : « Il est vraiment extraordinaire, écrit-il, que ce glorieux confesseur du Seigneur, le Bienheureux Thomas qui a mis en relief d'une façon si claire et si éloquente la doctrine du Christ, et principalement exposé les évangiles selon les maximes des saints, soit taxé d'erreur à ce sujet. S'il s'est trompé en cela, le célèbre docteur saint Augustin, dont il cite le témoignage, s'est aussi trompé de la même façon, puisqu'Augustin lui-même développe cette opinion en plusieurs passages, et l'appuie et la confirme par d'irréfragables raisons. Loin de nous la pensée qu'Augustin puisse avoir erré en cela. Et par conséquent Thomas est aussi exempt de tout reproche semblable [2] ».

Au commencement du XIV[e] siècle deux autres maîtres de l'Université de Paris observent la même attitude vis-à-vis de l'Ange de

---

me théologique, p. I, q. 46, a. 2, ad 8[um] avait écrit sur le même sujet: «Considerandum tamen quod haec ratio *particularis est* ».

1. *Concordia evangeliorum*, ms. Vat. Rossian. 1065, f. 383 v° ou édition de Cologne, p. 876, Le même concept revient dans son *Commentarium super decretum Gratiani*, ms. Vat. lat. 1453, f. 117.

2. *De perfectione vitae*, part. I, c. 9 ms. Vat. Borghes. 132, f. 11 v°. Après cela, on ne s'étonnera pas que Bonagratia de Bergame ait accusé Gui Terrena d'être un *adulateur de saint Thomas*.- Voir le ms. 299 de la Bibliothèque du Musée Calvet d'Avignon.

l'École, comme leurs œuvres en font foi : Gérard de Bologne et Sibert de Beek. L'un et l'autre professent l'intellectualisme aristotélicien et, de fait au moins, reconnaissent saint Thomas comme le plus éminent des scolastiques. Mais en plusieurs questions de majeure importance, l'un et l'autre méconnaissent ses opinions. Gérard de Bologne spécialement écrivit une Somme théologique, où les sujets sont traités, en bonne partie, dans le même ordre que saint Thomas. Bien plus, il néglige rarement de citer ses décisions en la matière, avant celles d'autres docteurs jouissant d'une autorité spéciale. Il loue les qualités de son style : « Ipsi qui ordinati et breves in scribendo fuerunt[1] ». Mais plus souvent même que Gui et Sibert il favorise des opinions opposées à celles du Docteur angélique. S'il approuve ses conclusions il trouve son argumentation en défaut. Parfois l'argument « continet aliqua dubia » ou bien « nimis breve est et ieiunum » ou encore « non sufficiens », quelquefois « non est ad rem » et même plus « falsum, inconveniens, contra mentem Patrum ».

On peut donc dire, sans crainte d'être injuste, que l'attitude de la première école carmélitaine de l'Université de Paris fut une attitude de bienveillante indépendance vis-à-vis de saint Thomas.

Mais en Angleterre le maître Robert Walshingam s'engagea dans des voies opposées. Henri de Gand est le plus suivi et le plus honoré des docteurs et Walshingam adopta ses directions volontaristes, que son disciple Jean Baconthorp suivit en grande part. Celui-ci ayant été appelé pour recevoir les grades de théologie à Paris et nommé *regens* bientôt après, délaissa les traditions de la première école carmélitaine de Paris que nous avons exposées plus haut. Toutefois il ne fit pas montre d'aversion systématique pour saint Thomas. Bien plus, il semblait lui reconnaître une autorité plus grande qu'aux autres scolastiques.

Durant tout cette époque, aucune direction n'est officiellement imposée aux scolastiques de l'Ordre. Une seule ordonnance doctrinale, pendant tout le XIV^e^ siècle, est portée par le chapitre général de 1336, à savoir : « que nul de ceux qui sont proposés soit à la lecture soit à l'étude, quels que soient leurs grades, ne présume enseigner ou étudier ces produits d'une imagination fantaisiste et ces opinions qui au premier abord paraîtront paradoxales aux dépens d'une science saine ».

1. *Quolibet* I, q. 9, ms. de Barcelone Archives de la Couronne d'Aragon, fonds Ripoll 95, f. 62

Au XV^e^ et au XVI^e^ siècles, les différents systèmes scolastiques accentuent leurs caractères distinctifs; les chefs des écoles acquièrent une plus grande considération. On voit alors universités et ordres religieux, maîtres et écoliers s'attacher à l'un ou l'autre de ces systèmes. Chez les Carmes la consigne est donnée de tenir en juste estime les maîtres de l'Ordre et de suivre leurs directions. C'est pourquoi en l'année 1416 le chapitre général ordonne : « à tous et chacun des bacheliers et « cursores » qu'à l'avenir ils se souviennent des docteurs de l'Ordre en les mentionnant dans leurs actes, soit dans les « principia » soit dans les « responsiones » et dans tous les autres actes. » Et de nouveau en 1430 il est encore décidé que « tous ceux qui sont promus, ou qui le seront dans l'avenir, à une Université quelconque, défendent autant qu'il est possible et fassent connaître les docteurs de notre Ordre. » Dans les constitutions du B. Jean Soreth, imprimés en l'année 1499, il est ordonné « qu'on s'efforce de défendre les conclusions des docteurs de notre Ordre. » Au XVI^e^ siècle, il est décrété à différentes reprises qu'on étudie les maîtres Carmes, dont on avait imprimé les œuvres, à savoir Jean Baconthorp, Michel de Bologne et le Bienheureux Thomas Waldensis. Il est juste de faire mention spéciale d'un des actes du chapitre général de 1548 :

« Item statuimus et ordinamus, ut in omnibus Studiis totius Ordinis nostri, magistri communiter legant doctrinam doctorum nostri Ordinis, ita ut in Italia legi habeant super Sententias, quaestiones et scripta Johannis de Bacone. In aliis vero provinciis extra Italiam observetur Lectura Michaelis de Bononia et aliorum doctorum nostri Ordinis[1] ».

A cette époque, donc, non seulement les règlements de notre Ordre ne font rien pour promouvoir les doctrines de saint Thomas, mais ils en arrêtent plutôt la diffusion. Cependant en l'an 1593 l'es-

1. Il ne nous est pas encore possible d'affirmer dans quelle mesure les auteurs carmes mirent en pratique ces statuts de l'Ordre. Car dans la seconde moitié du XV^e^ siècle on trouve plusieurs disciples du Docteur subtil Duns Scot, notamment Guillaume de Dumoquerci, Laurence Burell, Gratian de Villanova, le bienheureux Baptiste de Mantoue, Nicolas Audet, qui remplirent les charges les plus importantes de l'Ordre. Quelques uns de nos docteurs empruntaient les éléments de leurs leçons à l'une ou l'autre des écoles, comme on peut le voir dans les écrits de Mathias Fabri (ms. Vienne, Hofbibliothek 4904). Hartmann de Worms écrivait l'*Alphabetum restitutionum* dans lequel, alors qu'il professe « de doctorum authenticorum scriptis aliqualiter de restitutione excerpendo colligere » il cite saint Thomas très souvent, et fait rarement mention du B. Albert le Grand, d'Henri de Gand, de Scot etc. (ms. lat. 9582 de la bibliothèque nationale de Paris). Parmi ceux qui suivent saint Thomas le plus fidèlement il faut nommer Jean Beetz, auteur du « Praeceptorium divinae legis » publié en 1486. A la fin du XV^e^ siècle on commence à reconnaître au collège, des Carmes de Paris, Jean Baconthorp comme le chef incontesté de l'école carmélitaine.

prit de ses directions doctrinales change du tout au tout. Au chapitre de Crémone, le Prieur général Etienne Chizzola élabore un nouveau programme d'études très détaillé, où il ordonne « que les Régents adoptent la doctrine et les méthodes de saint Thomas aussi bien pour la philosophie que pour la théologie; ils pourront pourtant employer les expositeurs de leur choix... Que les révérends Régents n'omettent pas, lorsqu'il en sera besoin, de citer, soit en philosophie, soit en théologie, les opinions de nos docteurs Jean Baconthorp et Michel de Bologne, et de les soutenir par leurs mêmes arguments et raisonnements. Pour ce qui concerne les dogmes, qu'il préfèrent avant tout la doctrine de Thomas Waldensis. » Le même document énumère ensuite très minutieusement les points à étudier dans chaque article de la Somme Théologique, et ceux qu'il faut laisser de côté.

L'école carmélitaine est ainsi amenée à suivre les traces de saint Thomas et plusieurs chapitres généraux tenus au XVII^e^ siècle confirment la même direction doctrinale. Jean-Baptiste Lezana s'en montre l'observateur fidèle et publie une œuvre intitulée « Summa theologiae sacrae ex Angelici Doctoris aliorumque Scholae principum eorum maxime qui Ordinis Carmelitarum professores extiterunt doctrina deprompta ».

Mais on s'aperçut à cette époque que les autres ordres s'attachaient presque exclusivement à suivre leurs propres docteurs. Aussi plusieurs maîtres du Carmel s'entendirent-ils à reconnaître et admettre, de fait et de droit, Jean Baconthorp comme chef unique de l'école carmélitaine : d'innombrables traités de philosophie et de théologie « ad mentem Johannis Baconis » commencent alors à paraître sous les noms de Garcia, Zagaglia, Blasco, Ponce Vacca, Salvat, Gauggi et de plusieurs autres; les collèges se fondent qui se réclament du nom de Baconthorp, et au commencement du XVIII^e^ siècle, les autorités du Carmel décident que tous les professeurs de l'Ordre s'uniront pour la protection et la défense des doctrines de ce maître célèbre. Ainsi en 1704 « : Monentur serio Regentes et juniores nostri, ut iuxta antiquiores Constitutiones ordinatas per Rmum. P. M. Johannem Soreth a. D. 1466 et alias omnes deinceps factas Ordinis Constitutiones, diligenter studeant doctorum Ordinis nostri determinationes sustinere, sententias sequi et allegare, praesertim Johannis Baconii, Doctoris resoluti nuncupati ». Et ce ne fut que lors de la grande révolution française que s'éteignit ce zèle des Carmes pour l'étude et la propagation des doctrines de leur maître.

***

Dans la province de Castille et dans les congrégations réformées l'adhésion à l'enseignement de saint Thomas était plus stricte. On lit dans les actes du chapitre général de 1722 :

Ad alium eiusdem provinciae (Castellae libellum), resolutum : sequi debere tam intra quam extra claustra sententiam D. Thomae, dummodo cathedratici minime essent addicti alicui Universitati vel cathedrae, in quibus alia doctorum sententia ex necessitate docenda foret.

Le sens de ce statut est complètement élucidé dans une déclaration faite au chapitre de 1731, savoir : « De plus la province de Castille, qui de temps immémorial a toujours suivi le Docteur Angélique, attitude approuvée par plusieurs chapitres généraux et provinciaux et confirmée par brefs des Souverains Pontifes Innocent XII et Benoît XIII fel. rec., et le frère Matthieu Villafagne, d'heureuse mémoire, évêque de La Paz et fils de notre monastère de Salamanque a légué une somme d'argent pour les religieux de notre Ordre candidats à l'université de Salamanque à la condition expresse, comme l'indique son testament, que ces candidats reçoivent leur grade de docteur « ès doctrines thomistes » seulement à l'exclusion de tout autre ».

En dépit de cela la province de Castille n'abandonna pas entièrement le Doctor resolutus Jean Baconthorp, au contraire elle continua d'en faire grand cas, tout en ne perdant pas de vue les traces du maître d'Aquin. Les actes du chapitre général de 1728 s'expliquent ainsi : « C'est pourquoi, secondant la mission du Très Révérend Père Provincial de Castille, animé du zèle le plus recommandable pour l'enseignement et la propagation des doctrines de notre Doctor Resolutus, ayant même promis la création d'une chaire spéciale à l'université de Salamanque - c'est pourquoi il est décrété que les professeurs de cette province seront libres de suivre tel ou tel docteur approuvé qu'il leur plaira - non obstantibus quibuscumque statutis capitulorum provincialium - mais principalement notre Jean Baconthorp, selon l'esprit de l'Ordre si souvent exprimé dans nos lois et les actes des chapitres généraux ». Et pour mettre ces avis à exécution la province de Castille réédite à ses frais, en 1754, à Madrid l'édition Crémonienne des œuvres de Baconthorp en trois volumes. Dans sa lettre d'approbation le censeur Nicolas Échevarria décrit ainsi la direction doctrinale de la province de Castille : « Ce Docteur éminent, qui brille de tant d'éclat, qui a

si bien mérité à tant de titres de la science et de la religion, les Carmes des deux provinces de Castille ne se sont efforcés ni d'exposer sa doctrine, ni d'en publier des commentaires, étant à l'avance prévenus en faveur de la doctrine très solide et merveilleuse du Docteur Angélique. Mais que ceux qui suivront les doctrines de Jean Baconthorp n'aillent pas délaisser saint Thomas, car il ne peut se faire que ceux qui adhèrent de toutes leurs forces à saint Augustin ne s'associent pas aussi, par une sorte de nécessité à son plus fidèle disciple saint Thomas. »

Les Carmes de la Réforme de sainte Thérèse se montrent dès l'origine des stricts adhérents de saint Thomas. Les Constitutions de la congrégation italienne statuent en 1611 : « Praelectores ceterique fratres universi opiniones male fundatas et novitatem prae se ferentes deponant et S. Thomae doctrinam tam in philosophicis quam in theologicis omnibus sequantur, excepta opinione de sanctificatione Virginis; et quae in Summa docuit praeferant iis quae alibi tradidit. Praelegatur S. Thomae Summa eo ordine quo ab illo disposita fuit... Philosophiae lector... praeleget autem auctorem Thomistam a Praeposito vel Provinciali designandum » (2me partie, c. 15). Et les Constitutions de la congrégation espagnole : « Operam dabunt sacram doctrinam a sanctis Patribus praecipue a S. Thoma traditam edocere. Designati pro collegiis Theologiae ea ratione Summam theologicam Angelici Praeceptoris defendendam inter se partiantur, ut unus ex illis primam partem, alius primam secundae, tertius secundam secundae et tertiam partem semel saltem quilibet in conclusionibus propugnent » (2me partie, c. 4).

Faut-il s'étonner après cela si la Réforme ainsi constituée donna naissance aux célèbres thomistes les « Salmanticenses » et les « Complutenses », de la même façon que la province de Castille s'honore de Petrus Cornejo moins connu, mais en toute vérité fort éminent disciple de saint Thomas ?

Enfin la Réforme de Touraine et les autres provinces réformées soumises au Prieur Général embrassèrent une voie moyenne. Leurs Constitutions en l'année 1636 portent :

Intra quadriennium D. Thomae Summa... prout melius fieri poterit perlegatur, ita tamen ut principaiores Theologiae tractatus accuratius discutiantur... Dictabunt lectores in D. Thomam... Ipsius D. Thomae doctrinam quantum in ipsis erit amplectantur... Et auctorum nostri ordinis doctrinam commendent determinationes eorum sustinentes quantum licet, et praesertim Johannis Bacconis, Michaelis de Bononia et Thomae Waldensis. Regentes vero in Philosophia studeant Aristotelis doctrinam

quantum fides patietur edocere... Quod spectat ad D. Thomam quantum in ipsis erit illius doctrinam amplectantur cum interpretatione doctorum Ordinis nostri » (Ie partie, c. 24).

Il n'est pas nécessaire d'ajouter, en terminant, que conformément aux décisions récentes des Souverains Pontifes, nos yeu se tournent de plus en plus vers le Docteur angélique et que la forme de nos études est contenue tout entière dans le décret d'Étienne Chizzola que nous avons cité au courant de ces pages : « Doctrinam D. Thomae et methodum tam in philosophia quam in Theologia profitebuntur. Non omittant tamen opinionem nostrorum doctorum ubi opus fuerit afferre ».

Rome.

Fr. Barthélemy F. M. XIBERTA,
O. Carm.

TEOLOGOS NO ESPAÑOLES FORMADOS EN ESPAÑA

PROFESORES DE LA MINERVA

Gloria incomparable de la teología española es haberse instituído en la capital del orbe católico un Colegio, luz del mundo y florón de la Cristiandad, en que el catedrático de la ciencia teológica debía proceder de nuestras aulas docentes. Las historias del Convento dominicano de San Esteban de Salamanca, nos refieren con estas palabras la creación de esa cátedra : « Dejó el P. Fr. Juan Solano, segundo Obispo del Cuzco, todo cuanto tenía al Convento de la Minerva de Roma, y lo que él les dejó es la principal hacienda que hoy el Convento goza. Dejólo con obligación de que allí se fundase un Colegio (Cpnvento se lee en el Msc.) de religiosos de esta Orden, el cual pertenece a la provincia romana, y este se puso luego en ejecución y comenzaron luego los estudios con muy grande fruto de los oyentes. Fue su voluntad y condición de la fundación que llevasen el principal lector de teología y regente de aquel Colegio de la Provincia de España, porque aunque la Provincia Romana tiene hombres muy doctos, como el ejercicio de la Teología escolástica en ninguna parte está tan lucido, ni tan vivo como en España, por esta razón quiso que se llevasen de acá los regentes. Ansí se ha hecho y continuado casi siempre, escogiendo de esta provincia de España hombres muy ingeniosos y doctos para aquella regencia. Y aunque es verdad que el Santo fundador no determinó otra cosa más de que los regentes se llevasen de esta Provincia, parece que se ha tenido especial atención a este Convento, o que ha sido especial providencia de Dios por ser el fundador hijo de esta casa, porque hasta ahora los más de los regentes han sido hijos de este Convento. »

Como se ha indicado, los Superiores de la Orden destinaban a Roma teólogos consumados para que ejercieran satisfactoriamente aquel cargo y enaltecieran la nación que producía maestros de la raza de los Victorias, Canos y Sotos. Dos grupos pueden formarse de ellos ; los nacidos en tierras de España y los que vieron la luz

fuera de los confines de nuestra patria, pero que bebieron el raudal de sus conocimientos teológicos en fuentes castizamente españolas. Vamos a tratar de estos últimos para limitar campo tan espacioso, mirado en toda su integridad, y por ser asunto menos desbrozado. Seguiremos poco más o menos el orden cronológico y haremos resaltar el caracter teológico de los profesores, cuya semblanza nos proponemos trazar.

I

Fr. Nicolas Riccardi (1585-1639).

Cuenta el P. Antonio Vieira que, pasando por Málaga Fr. Francisco de San Agustín, pidió una limosna al Sr. Obispo, D. Fray Alonso de Santo Tomás, O. P. ; y sabiendo Su Illma. que era del Maranón, le preguntó qué hacía allí el monstruo de Portugal ; y como no entendiese el religioso a quien se aludía le declaró el Prelado la significación del epíteto, diciendo que se refería al P. Vieira, al que por sus prendas comparaba al monstruo de Roma, esto es, a la persona más celebrada de su religión que existía en la Curia Romana. Ese monstruo de Roma se decía Fr. Nicolás Riccardi.

Había nacido en Génova en 1585, y descendía de una noble familia de aquella ciudad. Enviáronle sus padres a estudiar al emporio de las ciencias, España, y en Valladolid aprendió las letras humanas. Desengañado de los oropeles mundanales, abrazó el estado religioso en la Orden de Predicadores tomando el hábito en el Real Convento vallisoletano de San Pablo. Terminados su noviciado y estudios, leyó *pro gradu et forma* en el citado Convento hasta que en 14 de Octubre de 1613 se le nombró profesor de la Cátedra de Santo Tomás, fundada para los dominicos por el Duque de Lerma en la Universidad de Valladolid.

En el Claustro universitario celebrado en esta Escuela el 2 de Agosto de 1621, acordóse declarar vacante la mencionada cátedra y proponer al de Lerma que designase otro catedrático, porque Riccardi hacía dos años que faltaba a ella. ¿ Qué había sucedido ? Confesamos ingenuamente que hay bastantes nieblas en este punto. Es cierto que Fr. Nicolás predicó un sermón en las fiestas que celebró la Universidad con ocasión del Juramento que hizo el 15 de diciembre de 1618 de mantener la Immaculada Concepción de María. Parece asimismo indudable que no agradó a la Universidad por haber expuesto ciertas ideas caras a los anticoncepcionistas e inadmisibles a sus adversarios, y en su contradicción al misterio estuvo el origen

de su salida de España : pero ¿ qué mano le forzó a ello ? Unos dicen que acusado de haber contravenido a los Breves Pontificios partió a la Ciudad eterna para justificarse. D. Enrique DE GUZMAN testifica que le desterró el Nuncio de Su Santidad [1] ; el P. ALBERTIS, S. J., que le arrojó la indignación popular [2]. Echard duda de su expulsión violenta por el favorable acogimiento que tuvo en Roma. Lo que consta es que el Duque de Lerma escuchó la demanda del Claustro señalando el 2 de Agosto de 1621 por catedrático de Santo Tomás a Fr. Rafael Sánchez, O. P.

Al P. Riccardi fugitivo de nuestra patria, se le hizo maestro y regente del Colegio de Santo Tomás en la Minerva de Roma. Asegura el P. Fontana que poseyó dicha cátedra por muchos años, con nutrido concurso, de alumnos y aplauso ; no subirían con todo de diez los años ; pues en 2 de junio de 1629, le nombró Urbano VIII Maestro del Sacro Palacio. Ese nombramiento tuvo algo de excepcional y extraordinario : al presentarse los electores dominicos con el nuevo General Ridolfi al Papa, divisó entre ellos Urbano VIII a Riccardi, y colmándole de elogios le declaró sucesor en el puesto vacante que dejaba Ridolfi por su elevación al generalato. Condecorósele asimismo con el oficio de Predicador Apostólico. Duráronle poco esas dignidades ; el 20 de Mayo de 1639 le acometió un ataque fulminante de apoplegía que le arrebató la vida en sus habitaciones del Vaticano. Enterrósele en la Minerva y se le hicieron suntuosas exequias.

¿ De dónde le provenía el apodo de monstruo, o il Padre mostro, como le denominaban en Roma ? Responde Nicolás Antonio que así le apodó Felipe III en un sermón que le oyó, y que desde entonces se quedó con ese remoquete. Fontana lo atribuye a su caudal de ciencia ; Teófilo Raynaud en su *Apopompeo* significa que se le aplicó el sobrenombre por su configuración tersítica, o si se quiera, por la excelencia de su ingenio. Narra Vicente Rossi que poseía una cabeza tan dura que de un golpe con ella rompía una nuez o un hueso de melocotón. De Riccardi traza Fontana el siguiente boceto : Craso hasta la deformidad ; bellísimo talento ; tesoro de todas las ciencias escolásticas, príncipe de los literatos de nuestro siglo, conocido como monstruo de ciencia urbi et orbi y apellidado comúnmente con ese calificativo [3]. Lo pule y perfecciona ECHARD

---

1. *Archivo Ibero-Americano*, 2º (1922), p. 65.

2. *Geschichte der Moral Streitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche :* t. II, 302, num. 25.

3. *Syllabus Magistrorum Sacri Palatii Apostolici*, Nº LIX, pp. 160-162.

recordando su elocuencia, dextreza en los negocios y entereza de costumbres, con que cautivó, como nadie, la voluntad del Colegio Cardenalicio y del Papa Urbano VIII [1].

¡Lástima que haya que poner algunas sombras a cuadro tan luminoso ! Refiere el Sr. Noguera que « cuando Mariana estaba recluso en el Convento de San Francisco de Madrid, tuvo orden su Juez, el Obispo de Canarias (Fr. Francisco de Sosa, O. F. M.) para reconocer los papeles que se hallasen en el aposento. Ejecutóle con mucha diligencia el Obispo ; y aunque no encontró lo que él buscaba dió con un manuscrito intitulado Del Gobierno de la Compañía, esto es, de los defectos que en el de su Congregación hallaba Mariana, y de los medios con que podría reformarse. El Obispo de Canaria le dió a leer a sus amigos y aun facilitó algunas copias. Una de ellas paró en manos de Nicolás Ricardo, religioso dominico, de la cual se sacaron otras que se esparcieron por Francia, Italia y Alemania. Por una de ellas publicó este opúsculo años después cierto impresor de Burdeos... » [2]. El P. Albertis, estribando en Schioppio, apunta que Riccardi lo introdujo en Italia donde lo editó. Contribuir a la divulgación a impresión de un libro ajeno, arrebatado a su autor contra toda ley y justicia, puesto que nada tenía que ver con el delito que se le imputaba, y lanzarlo a la voracidad pública para desacreditar a una Religión grave, no parece una acción muy loable.

En una « Relación Histórica, Theológica, Política de lo sucedido en el Santo Negocio de la Concepción Inmaculada de la Virgen Santíssima en tiempo de los Reyes Nuestros Señores D. Philippo Tercero y D. Philippo Quarto » [3] se lee que los anticoncepcionistas pretendieron que al P. Fr. Plácido de Tosantos enviado de España a Roma a fin de promover la causa de la Inmaculada Concepción de María, acompañase, el P. Nicolás Riccardi para contraminar con doblez sus diligencias y desbaratar sus intentos. Prescindiendo de la veracidad de tal relato, no hay duda que se mostró constante adversario del privilegio. D. Enrique de Guzmán, en carta escrita desde Roma, le pinta trabajando con Urbano VIII para que desfavoreciese la Concepción Inmaculada de María ; podía entonces sufrirse tal conducta ; en lo que ciertamente se extralimitó es, como veremos, en las palabras irreverentes que empleó en un Memorial

1. *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, II, págs. 503-504.

2. MARIANA, *Historia General de España*, Valencia, Montfort, 1783 : *Vida y Escritos de Mariana*, § XXXII.

3. *Arch. del Ministerio de Estado de Madrid*, leg. 35, núm. 15. Mss. en folio.

dirigido sobre el asunto a la Sagrada Congregación de Cardenales.

No consta que Riccardi entrara a constituir el grupo de los enemigos del célebre Maestro Fr. Nicolás Ridolfi, a quien Urbano VIII destituyó del generalato de la Orden de Santo Domingo. Pero un poco sorprende que tomara por compañero suyo a Fr. Jacinto Lupi, encarnizado adversario del Rmo. Ridolfi, y uno de los causantes de su ruina. Al ser este preclaro dominico encumbrado a la dignidad de Maestro del Sacro Palacio despojó a Lupi del cargo de Socio ; inde irae ; Fr. Nicolás se apresuró a reponerle en su antiguo y apetecido puesto.

Intervino en la causa de Galileo, y su conducta ambigua le hizo jugar un papel algo desairado. « Cometió, afirma la Civiltà Cattolica (21 Mayo, 1927, págs. 337 y sgts.) un error desde el principio empleando el medio término del imprimatur (A los *Dialoghi dei Massimi Sistemi*) sin pleno conocimiento de causa, que le forzó a vivir luego de equívocos, y a prolongar el tiempo mientras se tramitaba un expediente que nada resolvia ». Moroni certifica que el Papa disgustado por un negocio tan mal llevado, le exoneró del oficio ; pero agrega enseguida que debió después reponerle porque lo ejerció hasta su fallecimiento.

Un retoque último que descubre la flexibilidad de su caracter lo da en estas cláusulas el R. P. Noriega, premostratense, Obispo más tarde de Urgel : « aprobó el P. Riccardi no solo en virtud de su cargo de Maestro del Sacro Palacio sino en conversación familiar la afirmación de Cornelio Hantgravius, en el Compendio de la Vida de San Norberto, que Santo Domingo de Guzmán se educó con los canónigos premostratenses de la Vid y tomó sus Constituciones más principales y comunes de aquellos religiosos ».

Al decir de Fontana compuso libros doctísimos, pero la mayor parte no vieron la luz pública. Esos escritos pueden distribuirse en varias clases siguiendo la fama que disfrutó entrealgunos coetáneos suyos, de poeta, orador, historiador y teólogo. Su numen poético lo descubrirá el siguiente soneto, puesto en los preliminares de la « Historia Eclesiástica » de Fr. Alfonso Fernández, O. P., que se nos figura que no le grangeará el aplauso incondicional de las Musas, ni el laurel codiciado de Apolo :

Mientras del anglo al etíope adusto
Y del remoto chino al europeo
La máquina del mundo haces que veo
Trina, cifrada en tres, con sumo gusto,
Y de los patriarcas cualquier justo

Que al Sumo Dios consagra su deseo
Dando la vida por tan santo empleo,
Como plantar el Evangelio augusto,
Autor te inmortalizas con tu historia,
Haciendo al mundo eterno en este mapa
En que se funda lo que en él divide.
Y ansí tal arte y tal ingenio pide
Con lauro eterno de inmortal memoria
Que el Cielo, como a Alfonso, te de capa.

Imprimió, según Echard, en Roma, el 1622, un *Epitalamio* en el casamiento de los príncipes Lodovisio y Venosa. Salió anónimo

En los *Sermones predicados a la Beatificación de la B. M. Teresa de Jesús* (Madrid, 1615) hállase uno pronunciado en la « fiesta que se hizo en la Iglesia del Carmen Calzado de Madrid por el P. M. F. Nicolás Ricardi (sic) : « Adoptó por texto : *Extollens vocem quaedam mulier...* Lucas 11, 27 ; hizo ver en el exordio que Dios socorre a su Iglesia, combatida por las herejías, enviándole santos y doctores para su defensa ; contra Lutero envió, entre otros defensores, a Santa Teresa, a la cual aplicó luego el pasaje del capítulo 1º de la epístola a los Hebreos, *multifariam multisque modis... locutus est nobis* IN FILIA ; Santa Teresa nos habla con su ejemplo, por sus hijos y mediante sus escritos. Es un sermón brioso, abundante en textos escriturarios, agudo, repuntado de culteranismo, con digresiones a la historia carmelitana y diatribas contra los protestantes a los que califica de « vil canalla, de escribas, gramaticones puros humanistas de un espíritu parlero y endemoniado ». Echard pondera su dominio en la lengua castellana. Compuso también, según el bibliógrafo dominico, *Orazione nell'elezzione di Jacopo Lomellino fatto Doge di Genova*, estampado en dicha ciudad, en folio ; *Sermone della grandezza de'dolori della Madonna* y otro, que se insertaron en los « Assonti predicabili » de Fray Tomás Carafa, Venecia, 1643, en 4º, y *Sermones al pueblo en cuaresma, adviento, por todo el año y de los santos*, que no vieron la luz pública. El erudito franciscano R. P. Atanasio López, encontró manuscrito, en la Biblioteca provincial de Toledo, un *Sermón de la Concepción de la Virgen SSma.* del P. Riccardi. Nota el docto hijo de San Francisco que « el predicador sin renunciar a sus ideas tomistas acerca de la Inmaculada hace esfuerzos por contentar a los de la opinión pía » [1].

En demostración de la afición de Ricardi a los estudios históricos, puede aducirse la *Historiae Concilii Tridentini emaculatae Sy-*

1. *Archivo Ibero-Americano*, Madrid, Marzo-Abril, 1926, pág. 230.

nopsis, Roma, 1627, de que habla Fontana. A juicio de este religioso, viene a ser la Sinopsis como el precursor de la historia del mismo Concilio, que hubiera tejido a no atajarle la muerte. Debía llevar por título, dice Echard, *Historia Concilii Tridentini a calumniis vindicata*. Curiosas noticias de ella se encuentran en las Adiciones a la vida de Pío V de Chacón escritas por Vitorello : « Nicolás Riccardi, conocidísimo por su doctrina teológica, recóndita y varia erudición, pericia en las lenguas, elegancia en el predicar y doctísimo urbi et orbi, tomó a su cuenta justificar al Concilio Tridentino de un anónimo que le injurió impía y neciamente, y lo ejecuta con primor. Su erudita y noble defensa la divulgará a su tiempo ». Ni en Palavicini, ni en la soberbia edición del Concilio Tridentino publicada por la Sociedad Goerresiana hemos visto que se aludiera a la Historia o a la Sinopsis. Raynaud, en su animosidad contra el Monstruo, afirma sarcásticamente que dió este a los tórculos un tomo de unas seis páginas, en el formato más pequeño de 24, sobre los hechos del Concilio de Trento (Apopompaeus, p. 291».

Su principal obra teológica impresa ostenta el siguiente título : Ragionamenti / Sopra Le Letanie / Di Nostra Signora / Del Padre Maestro Fra / Nicolo Riccardi / Detto il Mostro, / Dell'Ordine De Predicatori, / e Regente della Minerua in Roma. / *Con due copiosissime Tauole, una de i Luoghi della Scrittura* : / *l'altra delle cose più notabili che in essi si contengono.* / Con licenza De' Superiori, E Privilegio. / (Divisa del Impresor : Un águila». / In Venetia, MDCXXVI. / (línea) / Apresso Christoforo Tomasini.

Un volumen en 4º de 26 hs. s. f. preliminares y 1-396 páginas de texto a dos columnas.

En la dedicatoria a la Virgen María afirma Riccardi que ofrece en aras de su piedad las primicias de la devoción, y que intenta presentar en este libro a los fieles las razones que hay para suplicar a Nuestra Señora que interceda por nosotros, y descubrir las miserias y culpas de los hombres que reclaman su protección. Comprende la obra 27 razonamientos ; el primero es sobre el Kirie eleison ; el último sobre Virgo Fidelis. Tienen forma de disertaciones con copia de textos escriturarios, patrísticos y de Santo Tomás, y prueba lo bien que cuadra a la Virgen cada advocación de las letanías. Muéstrase ardiente devoto de la Madre de Dios y le prodiga a manos llenas sus alabanzas sin fatigarse nunca de ensalzarle. Pero este afán un poco excesivo de elogiarle le conduce a interpretar sútil y retorcidamente los testimonios y sacar conclusiones rayanas en la puerilidad. Christe eleison equivale en su concepto a unguen-

tum effundere, oleum ungere, derramar el unguento, ungir con aceite ; el aceite es hijo del olivo y por tanto la Virgen se llama olivo y madre del aceite que es Cristo. Nace el nombre de hijo del verbo que significa edificar ; de aquí que la frase *oedificavit sibi domum* equivalga a *filiavit sibi matrem*. Jesucristo, pues, hizo hija a su Madre, y como a hija la ama más que como a Madre. Apellida a la Virgen, según lo notó Raynaud, Dios criado, Dios mediterráneo, *Dio zoppicante*, Dios dimidiado, Omnipotente debilidad, infinito finito, y con otras frases semejantes reveladoras de mal gusto. En las letanías se reza de industria Spiritus Sancte *Deus*, porque hay otro Espíritu Santo creado que es María. Emplea además gran cantidad de apócrifos, entre ellos, las obras del seudo Areopagita que saca a relucir a cada paso.

A pesar de esos defectos encierran los Ragionamenti copiosa erudición, oportunas reflexiones, encomios bien traídos, ponderaciones justas, y exhortaciones fervorosas para inflamar a los fieles en el amor a la Reina de los Cielos.

Asegura Echard que la obra compuesta de dos tomos en folio de 429 y 483 páginas se imprimió primero en Génova el 1626 y luego se reimprimió en Venecia, en 4º. Nosotros no hemos hojeado sino el tomo descrito. Hurter (III, 811) escribe equivodacamente que los Ragionamenti se estamparon en Roma.

Del siguiente libro de Fr. Nicolás, editado el 1630 en la ciudad de los Papas, hace mención Du Plessis d'Argentré [1] : *Breves Disputationes in S. Theologiam, Opus. Theol.* que van unidas a los *Commentarii Sacrae Scripturae*. Evidentemente no manejó dicho escritor las Disputas ; de lo contrario declararía con palabras peculiares de Riccardi lo que este sentía acerca de la predestinación a la gloria, como suele hacerlo, en general, con los autores que cita. En Echard no hay rastro de que se dieran a la imprenta ; pero en los manuscritos menciona « Disputationes breviores in D. Thomam tomis IV. Sententias, probationes, aliaque ex auctoris tantum ingenio studioque deprompta singularia scilicet complectentibus ». Puédese afirmar, sin pecar de temerario, que el dominico genovés mantendría la predestinación a la gloria antes de previstos los méritos, que es una sentencia característica de la Escuela tomista.

Los restantes impresos del Padre mostro que conocemos se reducen a estos cuatro : 1º. Una aprobación en 28 de Marzo de 1615 al libro « Fiestas que hizo la insigne Ciudad de Valladolid con poesías

1. *De Praedestinatione ad Gloriam*, p. 181.

y sermones a la beatificación de la Santa Madre Teresa de Jesús por D. Manuel de los Rios Hevia Ceron... Valladolid, 1615». — 2º. Otra aprobación suscrita en Roma a 25 de Junio de 1629 a la obra «De Origine Pelagianae Haeresis, et ejus progressu, Trani, 1629» del P. Diego Alvarez, O. P. Obra y aprobación se reimprimieron en Duay sin mentar el año. — 3º. En los Documenti del processo Galleiano... per la prima volta integralmente pubblicati de Antonio Favaro », Florencia, 1907, inclúyense cartas del P. Nicolás Riccardi, que entrañan no escaso interés, porque se encaminan al esclarecimiento de una cuestión, que la relacionan los enemigos de la Iglesia con la infalibilidad del Romano Pontífice. — 4º. Al finalizar el « Index Librorum Prohibitorum et Expurgandorum » del Illmo. Sr. D. Antonio de Sotomayor, Madrid, 1667, hay un Index Decretorum que, en el número LV, encierra un decreto del Maestro del Sacro Palacio, Riccardi, que prohibe varios libros. Lleva la fecha de 26 de Enero de 1663.

De 15 escritos inéditos de Fr. Nicolás da razón el P. Echard ; pueden dividirse en teológicos, escriturarios, mariológicos. Entre los primeros se cuentan : 1. *Theologus sive de Christiana Theologia ejusque partibus, libris, instrumentis, natura, proprietatibus, et auctoribus*, tomi tres. 2. *Superiorum appendix tomis duobus. Quorum I. Lexicum Theologicum* : II. *Sacras regulas continebit.* 3. *Disputationes breviores*, de que hemos hablado. 4. *In eumdem* (S. Thomam) *quaestiones fusius disputatae, et scholasticae praelectiones.* 5 *Opusculorum theologicorum tomi duo.* 6. *De gratia Christi et de conceptioneB Virginis tomi duo.* 7. *De Ente Supernaturali.* No sabemos si constituye un tratado separado o forma parte de alguna de las obras mencionadas. Echard no lo pone en su catálogo ; pero Fr. Nicolás hace expresa memoria de él en Ragionamenti, pág. 146, en donde dice : In tractatu nostro de Ente Supernaturali. 8. *Exotica et ad inferiores scientias pertinentia ex propria sententia.* — Partenecen más o menos a los escriturarios : 9. *In Sacram Scripturam. De optimo genere interpretandi.* 10. *In Cantica Canticorum novus de B. Virgine et quadripartitas commentarius.* 11. *Adversaria sacra et antiquae lectiones.* Hasta el 1633, al decir de Alacio, se habían compuesto LXX. 12. *Commentaria in omnes Sacrae Scripturae libros cum glossis et paraphrasi ab ipso sex dierum opere.* A estos Comentarios llama el predicho Alacio, ingente, arduo, inmenso océano solamente navegable para Riccardi ; y añade que algunas porciones de ellos las vió impresas en 1633. 13. *Commentariolum insigne et pium in orationem Dominicam.* Lo vió manuscrito Oldoini. — Los mariológicos, fuera

de algunos ya citados, que podían también corresponder a este grupo, son dos principalmente. 14. *De Conceptione B. Virginis Opusculum.* Lo conoció asimismo Oldoini. Recuérdalo igualmente Marraci (*Bibl. Mar.* part. 2, fol. 78) con este título : *De Conceptione Virginis Mariae* tomus unus ; pero Alva y Astorga confiesa que no consiguió verlo ; en cambio descubrió en la Biblioteca Barberini de Roma el *Opusculum de Origine Controversiae Conceptionis* del Monstruo, al que tal vez quiera aludir Marraci. No es libro, dice, ni tomo, y contiene muchas falsedades. (*Sol veritatis*, col. 2021).

15. *Memorial del Maestro Fr. Nicolas Richarte.* Dirígese a la Sagrada Congregación de Cardenales, y se puso en italiano, como testifica Alva. Del castellano hay gran número de copias diseminadas por España. Daremos de él una sucinta idea por haber provocado contestaciones y polémicas.

Consta de dos hojas y media de un pliego en 4º en la copia que examinamos. Su fin es demostrar que no se debe imponer silencio a los impugnadores de la singularidad de Cristo en su concepción inmaculada y negadores de esa inmunidad en la Virgen, ni extender el decreto de Paulo V a sus pláticas familiares. Alega para ello diez razones ; las de más bulto y monta son las siguientes : ambas sentencias rigurosa y pía encierran probabilidad ; si se prohibe enseñar alguna de ellas, puede ser precisamente la verdadera ; por tanto se impide predicar la verdad, y se ponen trabas al Espíritu Santo para que la manifieste por su conducto ordinario que son sus ministros o sacerdotes. Tal veto equivale en buena ley a una definición, la cual exige a la verdad mucho pulso y profundo examen y estudio. Podrían pensar numerosos teólogos del orden secular y religioso que con tal prohibición se infiere agravio a la fe, y que había llegado la hora de obedecer antes a Dios que a los hombres. Además ese impedimento viene a desautorizar a los Santos y religiosos seguidores de la opinión maculista.

Diversos teólogos salieron a impugnar a Riccardi. Refiere el P. Albertis que el jesuita Juan Lorini compuso un librito contra diferentes aserciones del dominico y una disputa que ofreció a los Padres Purpurados al irse a publicar la Constitución *Sanctissimus* de Gregorio XV. El mismo Albertis, por orden de su autor, se la entregó al Cardenal Madrucci .Suele acompañar a algunas copias del predicho Memorial una *Respuesta por los mismos puntos* bajo el velo del anónimo. Todo su nervio consiste en patentizar el diversísimo estado de opinión de ambas sentencias ; por eso contra la opuesta al privilegio mariano pueden adoptarse medidas severas, según dicta

la razón, y sin hacerle, por consiguiente, ultraje alguno. A algunos escandalizó, y so sin motivo, lo que Riccardi decía tocante al agravio de la fe y rebelión de los hombres por obedecer a Dios. Rebatió especialmente tal afirmación el P. Nithard, S. J., así en el « Examen de cuatro proposiciones » como en la « Respuesta a un memorial dado a... Felipe IV", y no vaciló en escribir que otras proposiciones semejantes, y aun menos maliciosas, se clavaron en la picota del Indice español.

A Riccardi algunos literatos le ensalzaron a porfía ; y un ramillete de elogios podría entretejerse de los testimonios aducidos por Echard. Sin repetir los de Alacio, basta recordar que Oldoini le denomina estrella fulgentísima de la Orden de Predicadores y honor de nuestro siglo ; que Fernando Carlos se derretía en lágrimas oyéndole perorar y olvidaba a Pericles, y que Gilberto Jonini comenzaba de esta suerte una oda dedicada al Monstruo :

Riccarde larga, cui suas opes manu
Natura fudit prodiga,
Coelumque liberale multo nectare
Mentem benigne perluit,
Nec quo solet cratere dimensa est tenax
Pronaea, sed totam tibi
Invertit urnam, et auream benignius
Venam perennis ingeni,
Manare jussit, seu velis torrentior...

Termina Fontana la nota biográfica de Fr. Nicolás con las siguientes palabras, que servirán también de colofón a esta semblanza : Su oración fúnebre la pronunció el jesuíta Melchor Inchofer, y la acabó de esta manera : Baste decir que el día en que enterramos a Nicolás Riccardi el sol, ojo del mundo, lloró con deliquio de su luz. Aquel día había acaecido un eclipse solar.

***

II

Fr. Jacinto Petronio († 1647).

Al decir de Fontana, el 56 Maestro del Sacro Palacio fue Fray Jacinto Petronio. Nació en Roma de estirpe noble, en la segunda mitad del siglo XV, y joven aún tomó el hábito de Santo Domingo en el Convento de la Minerva. Hecha la profesión se le mandó a

España para dedicarse a los estudios. Echard advierte que su afición a ellos le trajo a nuestra patria, y Fontana nota que aquí se hizo hombre docto. Concluída su carrera escolar, enseño Filosofía en el Convento-Universidad de Santo Domingo de Avila. Vuelto a su ciudad natal explicó en la Minerva Filosofía, tuvo los cargos de Maestro de estudiantes, bachiller y por fin Regente de los estudios. Del nombramiento para esta regencia encontramos en Mortier la siguiente noticia : « En los registros de la Orden, se descubren muchos nombramientos de Regentes profesores teólogos hechos por orden del Cardenal Protector. Así el 13 de Junio de 1612 se resuelve que Fray Jacinto Petronio será regente de la Minerva cuando haya cumplido su tiempo el español Juan González ; y se añade la fórmula tantas veces repetida : De Comissione Illmi. ac Rever. Cardinalis Burghesii : por comisión del Illmo. y Rdmo. Cardenal Burghese ».

El excelente teólogo Fr. Juan González de Albelda, a quien se alude, comenzó, según el P. Fernández, a regentar la Cátedra Primaria de la Universidad Complutense el año de 1613 ; por consiguiente dejaría vacante su puesto en la Ciudad eterna muy poco después de dicha designación. Ya para esa fecha había recibido Petronio el título de Maestro de Teología en su Religión, que le confirió el Capítulo General de ella celebrado el 1611 en París.

No desempeñó largo tiempo el oficio de Regente. En 1614 se le eligió para la codiciada y honrosa dignidad de Maestro del Sacro Palacio. Los biógrafos del Beato Belarmino nos cuentan la oposición que halló el Cardenal en Petronio para la impresión de la postrera de sus obras. Este insigne purpurado coronó su fecundísima labor literaria con el Ars bene moriendi, Arte de bien morir, estampada en Roma el 1620. Distribuyóla en cuatro partes ; y el capítulo más largo de la primera lo dedicó a la limosna que debían repartir los ricos no por vía de consejo, sino por obligación o precepto, según se infería de la Escritura y Padres. Al someterla a la censura mostró el Maestro del Sacro Palacio desagrado, la contrarió enérgicamente por lo que su autor sentía de la limosna, y la denunció al Pontífice como mantenedora de una opinión nueva y extraña. El fiel amigo del Cardenal, el P. Eudemon Juan, importunó a Belarmino para que se justificase ; mas rehusó hacerlo por no molestar al Maestro del Sacro Palacio, a quien deseaba servir por lo mucho que le había dado que padecer [1].

1. Brodrick, J. *The life and Work of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmint S. J.* London, t. II (1928), págs. 404-407.

A los ocho años de poseer aquella dignidad, el 5 de Setiembre de 1622, le preconizó en un Consistorio Gregorio XV Obispo de Molfetta. No se olvidó de sus hermanos de hábito y les construyó un elegante Convento dotado con pingüe renta anual en la capital de su diócesis. El Papa Urbano VIII nombró al Prelado Supremo Inquisidor del reino de Nápoles. Con fama de vigilantísimo Pastor y enriquecido con muchos merecimientos acabó sus días en Nápoles en el mes de Setiembre de 1647, y sus cenizas reposan en el Convento dominicano que había mandado edificar.

Prendas de su ingenio y del saber que adquirió en España son varios trabajos filosóficos y uno teológico que legó a la posteridad ; mencionaremos aquellos y el ultimo lo estudiaremos con detención. Según Echard, escribió :

Summulae Dialecticae. Romae. Tal estima se grangearon que el Capítulo General dominicano de Bolonia del 1615 ordenó a todos los lectores de artes de la Provincia Romana que las explicasen de viva voz a sus discípulos. — *Quaestiones in Aristotelis logicam* ; otra edición en tres tomos la hizo en Roma Bartolomé Zanneti, en 1620 y 1622. — *Quaestiones in physicam.* No pudo leerlas Echard.

El tratado teológico que brotó de su pluma se rotula del modo siguiente :

F. Hyacinthi / Petronii / Ord. Praedicatorum / Sacri Apostolici Palatii / Magistri / Opusculum / De / Necessitate / Praeconversionis / Aqvae In Vinvm / In Confectione Sacramenti / Sangvinis Christi. / Romae, Apud Iacobum Mascardum. MDCXXI. / Svperiorvm Permissv.

En 4º de 192 y 127 mm. de 5 hs. s. f. preliminares y 1-160 páginas de texto. Lavs Deo.

Cuestión batallona, en que se dividieron los teólogos, fue la conversión del agua mezclada con el vino al verificarse la consagración en la Misa. Petronio abogó por la conversión del agua en vino primero y así en la sangre de Cristo. En este opúsculo destinado a defender esa opinión, se dirige, a no dudarlo, contra el jesuíta Coninck que propugnaba la inmediata conversión del agua en la preciosísima sangre de Nuestro Señor. En 18 capítulos desenvuelve con erudición toda la materia proponiendo el estado de la cuestión, las diverses sentencias de los teólogos, su parecer proprio que lo funda en el Tridentino, en los Padres, en el consentimiento de los Doctores eclesiásticos, en Santo Tomás, Baronio y deshace las objeciones de los adversarios y en particular las físicas sacadas de

Aristóteles utilizadas hábilmente en favor de la opinión contraria por Paulo Aressi, Obispo de Tortona.

El raciocinio de Petronio es vigoroso, su exposición clara y limpia; grande su conocimiento de teólogos, especialmente del príncipe de todos ellos, Santo Tomás, y sus recursos para salir airoso de la contienda, muchos. Válese de bastantes autoridades patrísticas, pero entre ellas se advierten algunas apócrifas como las del libro 8º de las Constituciones de San Clemente y de la liturgia de Santiago. Al célebre teólogo lusitano Gaspar Cassal le apellida Galasio. Concede demasiada importancia al asunto pintándole como un punto transcendental y según ya observó Echard intenta demostrarlo más con argumentos apriorísticos, dialécticos y autoritativos que con prácticos y experimentales. Así lo exigían las condiciones de su, edad.

Descuella Petronio en esta disputa como piedra miliaria. Ufanábase el trinitario Fr. Juan DE ANDRADA (1588-1655), Obispo de Ceuta [1], de haber explicado en Lisboa y defendido en Coimbra la sentencia nueva de la conversión inmediata en la sangre de Cristo del agua que se hallara en el momento de la consagración pero no había tal novedad. En 1622 dió a luz en Salamanca Fr.Basilio PONCE DE LEÓN, O. S. A., *Disputatio de aquae in vinum conversione in Sacramento Eucharistiae*, en la que rebatía la mencionada opinión y alzaba bandera por la conversión mediata que la había explicado en la cátedra y mantenido antes en conclusiones públicas. Pero Ponce ¿no conoció a Petronio y no depende de él en su escrito ? Lo sospechamos, aunque no osamos asegurarlo. No le cita ; pero la exposición del tema y los argumentos se asemejan a los del teólogo italiano.

Quien ciertamente se inspiró en Petronio fue el dominico Francisco Jacinto CHOQUET, tal vez condiscípulo de aquel en Salamanca, en el folleto que compuso *De mixtione aquae in calice eucharistico ejusque in Christi sanguinem conversionem*, Duaci, 1628, enderezado también contra el jesuíta Conninck. A ambos dominicos tomó por norte el Cardenal CAPISUCCHI, paladín acérrimo, en sus *Controversiae Theologiae Selectae.. tom. I Controver.*, de la conversión mediata, o del agua en sangre mediante la transformación en vino.

Hubo buenos teólogos que pelearon briosamente contra semejante teoría y pusieron reparos nominalmente a los discursos de Jacinto Petronio. El Cardenal LUGO le censura por burlarse de un

1. *Apologeticus Veri et Proprii Martyrii...* Ratisbonae, 1728, núm. 118.

argumento que empleó Santo Tomás (3. p. q. LXXIV, art. 8) y consistía en probar la desaparición del agua en el cáliz, hecha la consagración, por adorarse la bebida allí contenida con culto de latría. (*Opera omnia*, t. III, p. 649, Vivès, 1892). También le impugna MUNIESA, S. J. (*Disputationes Scholasticae, De Mysteriis Incarnationis et Eucharistiae,* 1689 Barcinone, pág. 465), en su afirmación de que el agua menudamente dispersa no resiste a la vivacidad del vino. Aun dado de barato, dice, que las partículas mínimas de agua pierdan su forma, no se sigue que las transforma en sí el vino como sucede con la pimienta que altera otros alimentos sin convertirlos en sí ; púede sobrevenir otra tercera forma.

Como coronamiento bio-biliográfico del Rmo. Jacinto PETRONIO observaremos que el P. Hilgers en *Der Index der Verbotenen Bucher* (Freiburg, 1904, p. 528) copia un edicto de 21 de Noviembre de 1619, en que prohibe Petronio, como Maestro del Sacro Palacio, a los entalladores, fundidores y marcadores de Roma ejecutar determinados trabajos propios sin haber obtenido antes su licencia por escrito.

***

III

LOS MARINIS : JUAN BAUTISTA (1597-1669).

Dos jóvenes romanos que dieron alto esplendor a la Orden de Santo Domingo vinieron de moradores al Convento de Salamanca, paladión de la Teología española, para estudiar la ciencia sagrada. Eran hermanos, de noble prosapia, hijos de un patricio genovés, Señor de Bomba, y sobrinos del Cardenal Justiniani. Decíanse Juan Bautista y Domingo Marinis y Justiniani.

El primero que trocó en la religión su nombre de pila Fernando, por el de su padre Juan Bautista nació en Roma el 28 de Noviembre de 1597. A los 16 años recibió en la Minerva el hábito blanco dominicano de manos del Maestro General de la Orden Serafín Sicco, y en 24 de Marzo de 1617 se ligó a Dios con los votos de la profesión religiosa. Solicitó de sus Superiores el favor de que le enviasen a estudiar a España. La causa la referiremos con las mismas palabras de Mortier : « En esta época el brillo doctrinal que esparcían por la universal Iglesia los maestros de las provincias españolas era deslumbrador. Aun de Roma se destinaban a España los estudiantes

que se quería que se embebiesen en las ciencias eclesiásticas. Además en la Ciudad eterna el Regente de la Minerva se reclutaba de la península ibérica ; y de ella asimismo procedía el primer teólogo del Colegio Romano. El cuadro doctrinal habíase desplazado : pasó de Paris, cuya Universidad alcanzó tanta gloria, a España, a Salamanca, a Valladolid, a Alcalá de Henares. Necesítábase acudir a estas Universidades para penetrar en las entrañas de la ciencia teológica ; hacíanse Doctores en París, y algunos de ellos se granjearon gran lustre ; mas la fuente de la vida intelectual manaba en España... Roma lo reconocía y no se recataba de confesarlo ».

En Salamanca y Alcalá, en cuyas Universidades había colocado su trono Minerva, hizo sus estudios Marinis. Rico con los tesoros científicos sacados de esas minas, regresó a su patria, y se le nombró, según afirman Echard y SCHROEDER [1], Catedrático de Teología de la Minerva ; Mortier escribe que se le dió la cátedra de Filosofía. Condecorósele con el grado de Maestro de la Orden, y en 1628 elevóle Urbano VIII a la categoría de Secretario de la Congregación del Indice. Veintidós años más tarde, en 4 de Junio de 1650, se le escogió en el capítulo tenido en Roma, por Superior General de la Orden, formando el número 67 en el catálogo de los Maestros Generales dominicos. Su generalato, en sentir de Mortier, resultó beneficioso ; presidió dos capítulos Generales ; el de 1650 en que fue elegido General, y cuyas actas se imprimieron en España, y el de 1656 celebrado igualmente en Roma, y ambos promulgaron algunas ordenanzas de cuenta.

En su gobierno, como gaje o polilla del cargo, tuvo que devorar amargos sinsabores nacidos de dentro y de fuera del claustro ; indicaremos únicamente los de aspecto doctrinal. Halló Marinis un formidable adversario en el jesuíta Teófilo Raynaud que enojado por haberse inscrito en el Indice Romano dos de sus libros y creyendo ver en ese infortunio la mano del Secretario que vengaba ofensas pasadas, compuso, con el seudónimo de Pedro DE VALLECLAUSA, el libro que tituló *De Immunitate Cyriacorum* : Era una diatriba contra Marinis y su Orden. Como observa Mortier, disgustóle soberanamente al General de la Compañía de Jesús, P. Oliva, y vedó a los jesuítas franceses su lectura. Le contestaron en estilo punzante y sangriento los dominicos Vicente BARÓN con su *Apologia pro sacra Congregatione Indicis ejusque Secretario ac Dominicanis...* Roma 1662, y Juan CASALAS con el *Candor lilii...* Paris 1664. Los tres libros fueron a acrecentar la lista del Indice Romano, y el del

1. *The Catholic Encyclopedia*, t. IX, p. 669.

P. Raynaud además ardió en la hoguera por mandato del Parlamento tolosano.

En otro ruidoso pleito vióse metido el ilustre General Dominicano. Pretendíase que en Roma se condenasen cinco proposiciones sacadas del *Augustinus* del famoso Obispo de Ipres Cornelio Jansenio. Los jansenistas parisienses enviaron legados a la ciudad de los Papas para evitarlo, y los Obispos antijansenistas los enviaron de su parte, para obtenerlo. Tiempos eran aquellos borrascosos y obscuros en que no era fácil descubrir el fondo del asunto, como no lo es contemplar el de una laguna de aguas turbias y revueltas. SAINT-AMOUR en su *Diario* significa que procuró Marinis estorbar la condenación queriendo persuadir al Papa que se instauraba el litigio de *Auxiliis*, para que los jesuítas no se aprovecharan de ella en pro de su sistema [1]. Mortier justifica al Mtro. Marinis, mientras que el anotador de Rapin afirma que le inscribieron en su Necrologio los jansenistas [2]. !Así son de crueles y despiadadas las luchas aun intelectuales !.

Proporcionó también alguna desazón al P. Marinis un libro *Tractatus sex...* Panormi, 1665, que publicó el dominico siciliano José VITA, en que lanzaba dardos acerados contra la predeterminación física lo mismo que contra la ciencia media. Había concedido su licencia para la impresión del libro confiado en el testimonio propicio de los examinadores ; pero enterado del contenido revocó el imprimatur y prohibió al autor que la divulgase. Si prestamos fe al Rmo. Roccaberti, no se sometió Vita, como debía, a las apremiantes órdenes de su Superior, y el libro se difundió, como mancha de aceite, por todas partes.

A poco de tomar el timón de su Orden intervino en un asunto fastidioso, en que, a no dudarlo, tuvo que violentar su natural blando y complaciente. Cuenta el Sr. Palafox, en su Satisfacción al Memorial de los Religiosos de la Compañía de Jesús, que por carta de 4 de Diciembre de 1651 privó el Mtro. Marinis al R. P. Juan de Paredes, O. P. del cargo de Provincial de México, de voz activa y pasiva y de todos los honores de su Orden, y le ordenó ayunar a pan y agua por haberse arrojado a aceptar el oficio de Juez Conservador de los jesuítas en el pleito de estos con el Obispo de la Puebla, y se congratuló con este Prelado por haber conseguido el Santo Breve que fallaba en su favor, Lo mismo repite Palafox en la Defensa Canónica.

---

1. *Journal* M. DC.LXII, s. j. págs. 211, 400, 401. Recueil págs. 59...
2. RAPIN, *Mémoires*, t. I, 394.

Pero nos interesa más la parte que le cupo en una cuestión carísima a los españoles y que como volcán en ignición hervía entonces en nuestra patria. Echard atribuye al Maestro General, Marinis,un Tratado de la Concepción de la Virgen María escrito por prescripción de Alejandro VII y ofrecido al mismo Sumo Pontífice. Alega en apoyo de esa atribución la autoridad de Miguel JUSTINIANI y OLDOINI, *De Scripturibus Liguriae.* A Roskovány se le figura, y creemos que con razón, que se alude a la carta que escribió a Felipe IV en 17 de Noviembre de 1655, copiada por ALVA Y ASTORGA, en su *Militia,* 728. A la petición del monarça español que apretase a los Superiores dominicos de España para que observaran lo resuelto en el Capítulo de Castilla sobre la veneración a la Inmaculada Concepción de María, responde que acudió al Papa y que Su Santidad le indicó que no introdujese novedad alguna. Suplicóle también que se sirviese definir este misterio, ruego que asimismo había hecho a Inocencio X, y que los dos Pontífices le respondieron que no se sentían inspirados. Testifica Marinis que su religión abrazará en esta y otra materia la enseñanza del Vicario de Cristo.

Del amor a esta prerrogativa mariana derivóse una cuestión que provocó conflictos y tumultos en España, y ocasionó una lluvia de libros y folletos que constituyen una literatura pintoresca teológico-concepcionista. Ordenó Felipe IV que al comenzar los sermones saludasen los predicadores a la Inmaculada Concepción a la vez que al Santísimo Sacramento. Hubo quienes se negaron a ejecutarlo creyendo que el rey metía la hoz en mies ajena. A uno de los reacios, al P. Fr. Juan Martínez de Prado, provincial dominico de la de España que en un Memorial al Soberano protestó contra la orden, se le desterró a la Peña de Francia. Pero he aquí que este religioso despacha desde el destierro el 1º de Junio de 1663 una circular a sus súbditos en que les transmite una carta del Rmo. Marinis fechada en Roma en 14 de Abril del mismo año, en que le significa que « después de maduras consultas juzga que sin escrúpulos puede ordenar a sus súbditos se conformen en este punto con los demás asistiendo a la Real devoción de Su Majestad, Dios le guarde, y fervorizando la de sus vasallos ». En vista de ello ordena y manda Fr. Martínez de Prado que profieran todos el elogio acostumbrado en estos reinos al principiar los sermones... y se haga una fiesta a este misterio con la mayor solemnidad posible [1].

1. A los Reverdos PP. Maestros,Priores, Rectores, Supriores (sic), y Presidentes de nuestros Conventos y a las Madres Prioras, y Superioras, y a sus Vicarios y Procuradores, y a los demás Religiosos y Religiosas de esta nuestra Provincia de España de la Orden de Predicadores, el

No es de admirar que en 19 años de Generalato tuviera que lidiar con dificultades y contradicciiones, al mismo tiempo que se confortaba y consolaba su espíritu con los frutos que a manos llenas cosechaban sus hijos en la viña del Señor y con los laureles que recogían en los palenques literarios y revuelta arena de las controversias. Marinis exhaló el último suspiro en Roma el 6 de Mayo de 1669. Sepultósele en la Minerva.

Pocos son los libros atribuídos por los bibliógrafos al insigne Maestro ; ni puede esto sorprendernos ; porque el fárrago de negocios que le acosaba apenas si le dejaban espacio o sosiego para el estudio. En las incontables cartas y circulares que de oficio tuvo que escribir, descubre Echard un estilo latino limpio, pulcro, nervioso, en que aventaja a sus predecesores, y pone deseo de verlas juntamente impresas. A su cuidado corrió, según el mismo Echard, el « Index librorum prohibitorum cum decretis omnibus a Sacra Congregatione emanatis post Indicem Clementis VIII Romae. Camerae ». No se expresa el año y no sabemos a qué índice se refiere. El de 1664 titulado : « Index Tridentinus ; Primum Iussu Pii IV Editus ; A Sixto V. Auctus ; Demum *autoritate* (sic) Clementis VIII *promulgatus*, Anno MDXCV. Cum Indice Decretorum Quae Postmodum In Hunc Vsque Diem circa Librorum Prohibitionem facta sunt. Iuxta exemplar excussum Romae, ex Typographia Reverendae Camerae Apostolicae. MDCLXIV. Superiorum Permissu et Privilegio », se reimprimió en Madrid al fin del « Index Librorum Prohibitorum Et Expurgandorvm Novissimvs. Pro Catholicis Hispaniarum Regnis Philippi IV, Regis Cathol. Ill. Ac. R. D. D. Antonii A. Sotomaior... jussu ac studiis... recognitus.Madriti,... M.DC.LXVII En el Indice de Decretos aparecen 13 firmados por Marinis ; el 1º es de 11 de Abril de 1628, el último de 18 de Diciembre de 1648. Entrañan verdadera importancia porque en ellos se ve la condenación de los libros del P. Poza, S. J., diálogo de Galileo Galilei, Paradisus Carmelitici de Alegre de Casanate, Mariae Deiparae in Ordinem Praedicatorum Viscera Materna de Choquet (donec corrig.) Vida de San Ignacio de Loyola por Nieremberg (donec corrig.) y los libros de Raynaud De Martyrio per pestem y Error Popularis de Communione pro Mortuis.

En otras obras se ofrece el nombre del egregio General confiriéndoles calor y vida y amparándolas bajo las alas de su autoridad.

Maestro Fray Juan Martínez de Prado Provincial de la misma Provincia, salud en Christo que es verdadera salud, gracia y consuelo de el Espíritu Santo, &c. Un piego en folio, sin indicaciones tipográficas.

Las recordaremos por ligarse con España. El erudito Jiménez CATALAN en su *Ensayo de una Tipografía Zaragozana* (Zaragoza, 1924, núm. 632) describe las « Acta Capituli Generalis Romae, in Conventu S. Mariae super Minervam Ordinis Praedicatorum celebrati, *In festo SS. Pentecostes, die* 5 *Junii* M.DC.L. Sub Reverendissimo Patre P. Joanne Baptista de Marinis S. Theologiae Professore. Magistro Generali Totivs Ordinis Praedicatorum in eodem Capitulo electo (E. de la O.) Caesaraugustae, Apud Ioannem de Ibar, M.DC.LVI. Superiorum permissu. En 8º de 108 págs. El primer tomo del *Cursus Philosophicus*, Romae 1659, de Fr. Cosme DE LERMA contiene una « Recomendación del Libro a la juventud tomista por F. J. B. de Marinis, Maestro General de la Orden de Predicadores ». La Biblioteca pública de Orihuela, sita en una sala del magnífico Convento antiguo de Dominicos, custodia entre sus libros *Breviarium Sacri Ordinis Praedicatorum auth. apost. Rmi. P. Jo. Bapt. de Marinis ejusdem Ordinis M. G. jussu editum*, Romae, typis Tynasii, 1668. En folio, de 12 hs. + 675 págs. + CXVI-26 págs., con grabados en la portada e intercalados y las iniciales a dos tintas. En el tomo I. pág. 604 de los *Historiadores del Convento de Salamanca* publicados por el P. Justo CUERVO, O. P. se inserta una carta del Rmo. General Fr. Juan B. Marinis a los religiosos de la Provincia de España dándoles el pésame por la muerte del Maestro Fr. Francisco de Aragón su Provincial. Acabaremos la enumeración y el articulo diciendo que Toribio MEDINA en su *Diccionario de Anónimos y Seudónimos americanos* reseña una « Breve y sumaria relación de la Vida... de la bienaventurada Rosa de Santa María... recopilada en una carta que nuestro Rdmo. General embía (sic) a sus hijos ». El General que subscribía la carta se decía Fr. Juan Bautista de Marinis.

***

IV

FR. DOMINGO MARINIS (1599-1669).

Como su hermano Fernando, cambió también en la religión su nombre de pila Desiderio en Domingo el menor de los Marinis. Vino al mundo en Roma el 21 (11 escribe Margott) de Octubre de 1599. Alistóse en la Orden de Santo Domingo en el Convento de la Minerva a 2 de Febrero de 1615. Con Juan Bautista se le destinó a

España para imponerse en los estudios sagrados ; y en Salamanca y Alcalá, al decir de Echard, oyó la Teología de maestros reputadísimos, flor y gala de la ciencia española. Concluída brillantemente su carrera escolar y con felices horóscopos para lo futuro tornó a Roma y prosiguió el estudio teológico ocupando una cátedra de su materia favorita en la Minerva ; pero atraído del esplendor de la vida regular practicada en el Convento dominicano de Tolosa de Francia voló allí para convertirse de nuevo en novicio. En ese mismo convento leyó Teología, y luego por un año largo 1629-1630 en el de San Honorato de París.

Llamado a Roma por el General de la Orden, recibió la borla de Doctor y se le designó por Regente de la Minerva ; pasó después a ser Prior, y tal traza se dió en su priorato que instauró desde los cimientos dicho Convento minervitano. Escogióle por compañero el Maestro General Ridolfi con el título de Provincial de Tierra Santa. La fiera tempestad que se desencadenó contra al Rmo. Ridolfi alcanzó a Marinis, que se vió en la necesidad de refugiarse en Génova, el 1642. Urbano VIII privóle de voz activa y pasiva en el Capítulo General de 1644.

Rehabilitado por Inocencio X, desempeñó por su orden, de 1644 a 1647, el cargo de Vicario General en ausencia del Rmo. P. Tomás Turco que partió de Roma en tren de visitar las provincias de su Religión. En 18 de Octubre de 1648 el predicho Pontífice le creó Arzobispo de Aviñón. Hizo su entrada solemne en la capital de su archidiócesis el 11 de Julio de 1649. Todos a porfía enaltecen el apostólico celo, la piedad y actividad del eminente Prelado. Infundió savia de vida a la facultad teológica de Aviñón que desde la ya lejana salida de los Papas arrastraba una existencia lánguida y desmayada. Fundó y dotó de su proprio peculio dos cátedras en la Universidad aviñonense para los dominicos ; una de Filosofía y otra de Teología, a fin de que se enseñaran las doctrinas de San Agustín y Santo Tomás y en especial la Suma Teológica del Angélico en donde se contiene todo lo concerniente a la explicación de los misterios de la fe, costumbres cristianas y al fomento de la sólida piedad. Alhajó espléndidamente la catedral y renovó por completo, desde los fundamentos el viejo y ruinoso palacio arzobispal, sin olvidarse de los pobres a quienes en su testamento dejó por herederos universales.

Confióle el Papa algunos asuntos delicados como el de tratar con el Rey de Francia sobre la sonada prisión del Cardenal Retz, aunque por causas imprevistas e intrigas palaciegas no pudo eje-

cutar su comisión. Fue por algunos años con aprobación universal Prolegado en el Condado de Venosa. Episcopado tan glorioso y fructífero terminó con la vida de Marinis el 20 de Junio de 1669. Su oración fúnebre la pronunció un orador de la talla del difunto, el famoso pensador tomista Fr. Antonio Goudin, cuya Filosofía se puso de texto en varias Universidades españolas por disposición de Carlos III.

El tiempo que le permitían las perentorias ocupaciones lo gastó en preparar para la imprenta la siguiente obra teológica :

Expositio / Commentaria / In Primam Partem / Angelici Doctoris / Sancti Thomae / Per Illustrissimum Et Reverendiss. D. D. / Dominicum De Marinis / Romanvm Patritivm Genvensem, / Avenionensem Archiepiscopum, / & Sanctissimi Domini nostri Papae assistentem, ex Ordine / Praedicatorum assumptum. / Nunc Primum in Lvcem Prodit. / (Divisa del impresor) Lvgdvni, / Sumptib. Philippi Borde, & Lavr. Arnaud. (línea) / M. DL.LXII / Cvm Svperiorvm Permissv.

Folio de 358 × 234 mm. Prets. : 11 hs. s. f. Texto : 1-480 págs. a dos columnas. Finales : 10 hs. s. f. Finis.

2º. In Secundam Partem Summae / Doctoris Angelici / ... Opus in Dvas Praecipvas Partes Dividitur : / Prima continet disputationes ad primam secundae, altera / ad secundam secundae pertinentes... Sumptib. Philippi Borde, & Lavr. Arnavd, / Petri Borde, et Guill. Barbier /. M. DC.LXIII. Cvm Approb. Et Permissv.

Folio id. Prels. : 18 hs. s. f. Texto : 1-444 págs. a dos columnas. Finales : 23 hs. s. f. Finis.

En el mismo volumen con paginación diferente se contiene :

Commentaria / In / Secvndam Secvndae / Summas Doctoris Angelici.çi

Prels. : 4 hs. s. f. Texto : 1-175 págs. a dos columnas. Finales : 8 hs. s. f.3 Finis.

3º. In Tertiam Partem Summae / Doctoris Angelici / Sancti Thomae, / ... Complectens Ea, Quae Spectant Ad Ineffabile / Incarnationis Mysterium. / (Divisa de los impresores) / Lvgdvni, / Sumptibus Philippi Borde, Lavrentii Arnavd, Petri Borde, & Gvillelmi Barbier / M.DC.LXVI.

Folio de 364 + 247 mm. Prels. : 10 hs. s. f. Texto : 1-368 págs. a dos cols. Finales : 16 hs. s. f.

4º. In Tertiam Partem / Sancti Thomae, / Pars altera, quae est / de Sacramentis / ... Sumpt. Philippi Borde, Laurentij Arnaud, et Petri Borde. / MDCLXVIII.

Folio de 369 × 237 mm. Prels. : 15 hs. s. f. Texto : 1-638 págs. a dos cols. Finales : 27 hs. s. f.

Expone a Santo Tomás siguiéndole en las cuestiones y artículos; en estos únicamente ofrece la conclusión del Santo, la que prueba brevemente, y luego discute en el capítulo la mente y enseñanzas del Angélico ; en los Sacramentos no llega al del matrimonio. Hace profesión de imitar a los escolásticos y de no menospreciar las con-

troversias, aunque suprime las supérfluas por no embrollar el asunto. Muéstrase aficionadísimo a Santo Tomás, al que proclama por su adalid y maestro, y mantiene calurosamente las opiniones propias de la escuela tomística, como se inferirá de los siguientes ejemplos : Cierto es, dice, entre los teólogos que bajo una misma letra de la Escritura pueden entrañarse diversos sentidos literales. El supuesto en las cosas creadas añade sobre la naturaleza individual algo real positivo, al menos, real formalmente. El Verbo procede del conocimiento de las criaturas posibles, de suerte que tal conocimiento se requiere de suyo e intrínsecamente para su procesión. La acción corpórea propia y natural al instrumento mismo elevada por Dios alcanza al efecto espiritual. La bienaventuranza formal consiste esencialmente en el acto del entendimiento acerca de las mismas verdades. La Encarnación no se verificaría a no existir el pecado. La naturaleza humana en Cristo existe con la existencia del Verbo.

Algunos de sus juicios son dignos de notarse. Recomienda el Simbolo de la Fe del P. Granada, O. P., porque en él se ponderan los argumentos de credibilidad con la piedad y elocuencia acostumbradas en el autor. De Bañez atestigua que suda mucho en la cuestión de la reviviscencia de los méritos con bien escasa fortuna. A Vázquez censura por intentar la justificación de Gilberto Porretano, contra el sentir de varios teólogos, en la distinción existente entre las relaciones y la esencia divina ; bastaba, le dice, la autoridad de Santo Tomás para entenderlo de distinta manera. Los Salmanticenses, que le llaman doctísimo, le arguyen de contrariar al Angélico cuando sostiene que la naturaleza divina no pueda por sí y en razón de tal asumir inmediatamente la naturaleza humana.

En la parte positiva no resplandece el P. Marinis tanto como en la escolástica. Imagina que la ciencia de Cristo se insinúa en Zach. III, *super lapidem unum* quiere decir Cristo, *septem oculi ejus*, es a saber, la multiplicidad de su ciencia. La inmutabilidad total y perfecta de Dios la prueba por Malach. III, 6 : *Ego enim Dominus et non mutor* sin más explicaciones. Trae como genuinas las decretales de Siricio, Evaristo, Melquiades *in Epist. ad Hisp. Episcopos*, las obras del Pseudo-Areopagita, la *de Incarnatione Verbi* de San Atanasio, el testimonio de las Sibilas y el caso de Santo Domingo que disputó en el Concilio lateranense bajo Inocencio III.

Con todo, hay que reconocer que es un teólogo metódico, claro, moderado, respetuoso, en general, con los adversarios, fino amante de Santo Tomás, apasionado de su doctrina, anheloso del triunfo

de la verdad, aunque de criterio algo estrecho, caviloso y asustadizo. Hablando del Comentario de Marinis se expresa MORGOTT en estos términos. « Debía servir de texto en la Universidad aviñonense y es, a la verdad, muy acomodada para la instrucción de los estudiantes. Junta a la concisión y sencillez luminosa claridad y solidez y su latín fluido y nervioso dista mucho del estilo barroco y campanudo de aquel tiempo. Dirigió el autor su esfuerzo a reflejar el método transparente y objetivo de Santo Tomás y logró parecérsele en la sencillez, sobriedad y modestia... El Comentario pertenece a las mejores obras teológicas de la segunda mitad del siglo XVII »[1].

Publicó además el sabio Prelado en 1660 los Decretos del Sínodo Diocesano que celebró aquel año : el libro que los contiene lleva este título : « Decreta Diocesana Synodi Avenionensis celebrata VI Idus Iunii 1660 ». Avenione, 1660. Las Historias del Convento de San Esteban de Salamanca [2] incorporaron en sus páginas con deleitosa complacencia la carta que Marinis remitió a aquella casa notificando su promoción al Arzobispado de Aviñón y añorando la observancia que había visto florecer en los Conventos dominicos españoles durante el tiempo de sus estudios en nuestra patria.

***

V

FR. NICOLAS ARNU O ARNOU (1629-1692).

A Nicolás Arnu o Arnou llama Martínez VIGIL [3] Arnau, y le hace, no sabemos por qué, oriundo de Alemania. Según Echard, nació en Meraucourt cerca de Verdún el 11 de Setiembre de 1629. Muy joven debió quedarse huérfano de padres, porque huyendo de sus tutores se partió a Paris, y quiso Dios encaminarlo a casa de un caballero catalán, a cuyo servicio se puso. Con este señor vino, después de algún tiempo, a Perpiñán que entonces pertenecía a la corona de Castilla. Tocóle Dios el corazón con su gracia, y abandonando las pompas mundanales pidió el hábito dominicano en el Convento perpiñanense. Admitido en 1644 en la Orden de Santo Domingo y hecha la profesión se le envió a Gerona primero y luego G

1. *Kirchenlexicon*, t. VIII, págs. 864-865.
2. CUERVO, *Historiadores del Convento de Salamanca*, t. II, págs. 939-940.
3. *La Orden de Predicadores...*, p. 238.

a Puigcerdá a cursar los estudios de filosofía y Teología. Terminada la carrera entregóse de lleno al magisterio de estas ciencias.

En 1651 le hallamos en el Convento de Urgel leyendo artes sin ser aún sacerdote ; explicó más adelante teología en los de Tarragona y Perpiñán un septenio, a sus hermanos, y en la Universidad de esta última población ocupó durante un decenio las cátedras de Vísperas y Prima con grande aceptación : tuvo también el cargo de Decano de la facultad teológica El año de 1675, Tomás de Roccaberti, entonces General de la Orden y andando el tiempo Arzobispo y Virrey de Valencia, le llamó, como dice Hurter, a Roma para que asumiera la regencia del Colegio de Santo Tomás de la Minerva Pasado poco más de un trienio en tan lucida tarea, con renombre, de profesor peritísimo, los directores de la Universidad patavina, atentos siempre a llevar excelentes maestros a sus aulas, le invitaron con la Catedra de metafísica Aceptó la oferta y regentó dicha cátedra desde 31 de Agosto de 1679 al 18 de Junio de 1689 en que se encargó de la de Teología No pudo disfrutarla largo tiempo ; porque estando en Bolonia vino a visitarle la muerte el 8 de Agosto de 1692. Su magisterio se prolongó por más de 40 años.

Distribuyó el tiempo de su vida en las explicaciones de catedra y en la composición de libros que perpetuarán su memoria más que pudieran hacerlo mármoles y bronces. Dichos libros son de tres clases : filosóficos, históricos y teológicos. Reseña los primeros HURTER en esta forma : *Clypeus philosophiae Thomisticae veridica S Thomae Aquinatis et Alberti Magni doctrina exornatus valedissimisque eorum rationibus munitur contra novos ejus impugnatores*, al que añadió : *Opusculum de motione primi motoris*. Biterris, (Bèziers) 1672 Seis tomos en 12º Lo que cada uno contiene lo declara así Echard : T I *Manuductio ad logicam Aristotelis proaemialia et instituciones Porfirii complectens*, pp 227 y 390. — T. II *Complectens libros categoriarum perihermenias et posteriorum analyticorum*, pp. 678. — T. III. *Octi Libros physicorum*, pp. 654. — T. IV. *De coelo et mundo, de generatione et corruptione*, pp. 466 y 218. —T.V. *De anima*, pp. 740. — T. VI. *Metaphysicam*, pp. 450. Corregida y aumentada la obra en una mitad publicóse con este título : Dilucidum philosophiae Syntagma universam philosophiam juxta S. Thomae et Alberti Magni principia necnon optimorum quorumcumque philosophorum dogmata concinnatum. Patavii, 1686. Ocho volúmenes en 8º. Vendíase a 80 marcos.

El eximio P. MANDONNET, que tan esplendorosa luz ha derramado sobre la Escolóstica medieval, hace memoria del siguiente libro, que

clasificaremos entre los históricos : *Presagio dell' iminente rovina e caduta dell' imperio ottomano*, delle future vittorie e prosperi successi della Cristianità cavato da diverse profezie oracoli, vaticinii e pronostici antichi e moderni lato alla luce sotto gli felicissimi auspicii della lega santa tra l'augustissimo Leopoldo I imperator de' Romani, il serenissimo rè di Polonia Giovani III e la Serenissima republica di Venetia dal P. Nicolo ARNÚ LORENESE dell' ordine de' Predicadori. Patavii 1684. En 4º. de 92 págs.

Con mayor amplitud describiremos los teológicos, que singularmente nos interesan. El último año de su estancia en la ciudad de Roma salió de los tórculos :

Doctor Angelicvs / Divvs Thomas / Aqvinas, Divinae Volvntatis, Et Svipsivs In svmma / Theologicae Fidissimus Interpres, atque / Doctrinae Patrum observantissimus / Custos, in lucem publicam editus, / A. R. admodum P. F. Nicolae Arnv, / Ordinis Praedicatorum, / S. Theologiae Magistro, in Collegio S. Thomae / de Vrbe Conventvs S. Mariae super Minervam / studiorum Regente. / Tomvs Primvs, / In duas Partes divisus, duplicibusque Indicibus / locupletatus, ad commodam Theologorum / eruditionem : / Romae, / Typis Nicolai Angeli Tinassii / M.DC.LXXIX. / *Cum Approbatione, et Permissione.*

En 4º, de 183 × 110 mm. Prels .: 5 hs. s. f. Texto : 668 págs. aunque por error pone 268. Finales : 7 hs. s. f.

2º. R. P. F. / Nicol. Arnv / Ord. Praedic. / In Svmmam / D. Thom. Theol. / De Deo Vno, Ac Trino. / Tomi I. Pars Altera.

Prels. : 5 hs. s. f. Texto : 1-688 págs. Finales : 8 hs. s. f. Finis tomi primi.

3º... S. Theologiae Magistro, Studiorum olim Regente / in Collegio S. Thomae de Vrbe Conventus S. / Mariae super Minervam, & nunc in celeberrimo / Studio Patavino Metaphysicar Publico Professore / Tomvs Secvndvs, / Complectens sex Quaestiones primae Partis D. Thom. / à decima-quarta ad decimam-nonam inclusivè. / Lvgdvni, / Apud Franciscvm Barbier, Typograph. / & Bibliopolam Regium. / M.DC.LXXXVI. / Cum Approbationibus, Privilegio Regis.

Prels. : 5 hs. s. f. Texto : 1-826 págs. Finales : 8 hs. s. f. Finis.

4º. R. Ad. P. Fr. Nicol. Arnv. / Ord. Praedic. / In I Partem / Svmmae / Theol. D. Thom. / Tomi II Pars Altera.

Prels. : 7 hs. s. f. Texto : 1-836 págs. Finales : 9 hs. s. f. Finis.

El 2º tomo abarca desde la cuestión 14 de la Ciencia de Dios hasta la XIX de la Voluntad de Dios. El sabio P. Mandonnet opina que debió publicares además un tercer volumen con la continuación del comentario hasta la cuestión 22 ; los bibliógrafos no lo mencionan y nosotros no lo hemos alcanzado a ver.

Toda la obra revista, retocada y perfeccionada la sacó su autor de nuevo al mercado literario con el siguiente título :

Doctor Angelicvs / D. Thomas Aqvinas / In Summa Theologiae / Svi Ipsivs Interpres, Et Sacri Depositi Fidissimvs Cvstos : / Sive / Commentarii In Svmmam Theologiae / Divi Thomae Aqvinatis Ecclesiae Doctoris / Ex ejusdem doctrina excerpti, plurimisque Sacrae / Scripturae, Conciliorum, & Patrum / testimoniis illustrati / Avtore / R. Adm^m. P. M. F. Nicolao Arnv / Ordinis Praedicatorum, Olim Regente / Studiorum in Collegio Sancti Thomae de Vrbe Conventus S. Mariae super / Minervam ejusdem Ordinis, & postea in celeberrimo Lyceo Pa-/ tavino primùm Metaphysicae, nunc verò Sacrae / Theologiae Publico Professore. / Tomvs Primvs / *Complectens Commentarios Dissertationes Super XXVI. priores Quaestiones Primae / Partis, in quibus agitur de Deo Vno illiusque Attributis, seu Perfectionibus.* / Patavii, M.DC.XCI. / Apud Joannem Franciscum Brigoncium. / Superiorum Permissv.

Folio de 346×218 mm. Prels. : 16 hs. s. f. Texto : 1-766 págs. a dos columnas. Finis tomi primi.

2º. Tomvs Secvndvs... Super Quaestiones XXVI. Sequentes Primae Partis, in quibus agitur de Trinitate, Creatione & Angelis. / Patavii, Typis Sebastiani Spera in Deo Impressoris. / Cum Superiorum permissu & Approbatione Doctorum. / Anno M.DC.XCI.

Prels. : 10 hs. s. f. Texto : 1-640 págs. Finis tomi secundi.

Declara Arnu que tras largos 13 años de sudores estampa el Comentario a la primera Parte de la Suma ; pues aunque es cierto que el Sol no necesita de intérprete alguno, conviene no obstante presentarlo como es, en todo su esplendor y magnificencia. Santo Tomás logró reflejar la mente de los Padres ; y sus sentencias confórmanse admirablemente con la escritura y los oráculos de la tradición. Eso es lo que él pretende patentizar sirviéndose de un estilo llano y familiar.

Divide para mayor esclarecimiento las cuestiones en artículos, y estos en capítulos, en los que expone la materia, nociones, errores, sentencias, escoge la que mejor cuadra el sentir del Angélico, la prueba por conclusiones y deshace las dificultades de los adversarios. Propugna con ardor las teorías de la Escuela tomística a la que se gloría de pertenecer. La predestinación a la gloria se verifica antes de previstos los méritos ; la ciencia media la admitían los pelagianos ; la doctrina de San Agustín en materia de gracia es la misma fe de la Iglesia ; las relaciones divinas no se distinguen real modalmente de la esencia ; la criatura no puede tomarse como instrumento de la creación ; no se dan de hecho muchos ángeles solamente distintos en el número dentro de la misma especie.

A veces, sin embargo, se aparta del modo de pensar de otros tomistas ; por ejemplo en esta cuestión : Si pueden los bienaventurados ver toda la colección de posibles fuera del Verbo ; sostienen

la sentencia afirmativa Gonet y Godoy ; pero él abraza la opuesta. Con Lemos mantiene que el pecado original fue de parte de los réprobos causa meritoria de la reprobación, aun en los adultos a los que se perdonó. No pocos corifeos del tomismo rechazan tal sentencia por juzgarla dura y ajena a la voluntad divina de salvar a todos los hombres.

A los enemigos de la doctrina católica no deja de citarlos y combatirlos ; v. gr., a Erasmo, a Francisco David, a Servet, de quien afirma que escribió algunos libros sobre *los errores de* la Trinidad llenos de aberraciones y blasfemias. Emplea algunos apócrifos como las obras del pseudo-Areopagita, la oración de San Atanasio contra los sabelianos y asienta que no puede sostenerse que sea supositicia la liturgia de Santiago.

Su fuerza principal se cifra en las cuestiones escolásticas y ostenta al desenvolverlas los caracteres distintivos de los buenos teólogos, de su época ; es sutil, agudo, buen dialéctico, disputador acérrimo escudriñador de cuestiones alambicadas y teóricas, pero no muy diligente en la interpretación escriturística y de crítica poco acendrada.

No solamente dió a luz obras propias ; cuidó asimismo de que se imprimiera :

Collegii Salmanticensis Fr. Dilcalceatorum B. Mariae de Monte Carmeli Parenti suo Eliae consecrati, Cursus Theologicus juxta miram D. Thomae Praeceptoris Angelici doctrinam. Tomus Nonus. Complectens Tractatum XXI. De Incarnatione, ab initio III Partis usque ad Quaest. VIII inclusive. Eidem Angelico Doctori Dicatus. Editio novissima à quamplurimis mendis & erratis, quibus scatet Lugdunensis, expurgata operâ & studio Rev. Admodum P. Mag. Fr. Nicolai Arnu Ordinis Praedicatorum in celeberrima Universitate Patavina publici Theologiae Professoris in via S. Thomae. & in gratiam Literariae Theologorum reipublicae, praesertim verò Patrum praefati sapientissimi ac religiosissimi Ordinis sumptibus ejusdem peracta. (Escudo carmelitano). Patavii, M. DC. XCIII. Apud Joannem Franciscum Brigoncium. Cum Superiorum Permissu.

Folio de 334 × 210 mm. Prels. : 10 hs. s. f. Texto : 1-948 págs. a dos cols. Finales : 5 hs. s. f. Finis.

Redactó el P. Arnu el prólogo al lector, y en él declara que, a ruegos de los Padres Carmelitas, adicionó el tomo IX de *Incarnatione* al Curso Teológico SALMANTICENSES impreso poco ha en Lyon de Francia. Trabajó porque saliera tan puro como había salido de las manos de los grandes teólogos de Salamanca.

***

VI

Fr. Agustin Pipia (1660-1730).

El 61 Maestro General de la Religión de Santo Domingo se denominaba Agustín Pipia. Había visto la primera luz no en Roma, según quiere la Enciclopedia Espasa, sino en Mitis (Cerdeña) el 1º de Octubre de 1660. Tomó la librea de los hijos de Santo Domingo, en 14 de Enero de 1677, y profesó en el Convento de San Martín de Oristan. Bien pronto los Superiores le destinaron a Palma de Mallorca para que hiciera los estudios acostumbrados en la Orden. Conquistó con sus prendas naturales y dulce caracter de tal suerta la voluntad de los padres mallorquines que en 23 de Setiembre de 1682 le afiliaron al Convento de Palma perteneciente a la provincia dominicana de Aragón. De tan buen grado aceptó la filiación que rehusó trocarla por la de Minerva en Roma y aun la prefería a la misma dignidad generalicia de su Instituto.

Tanto descolló en la ciencia sagrada, que a pesar de su juventud se le confirió la primera Cátedra de Teología en su Convento, en la que se hizo admirar por la extremada expedición con que resolvía las más espinosas dificultades. Bover asevera que leyó también una catedra teológica en la Universidad luliana [1]. Acompañó en 1694 a su Provincial al Capítulo General tenido ese año en la Capital del mundo cristiano y el Maestro General Cloche se pagó tanto de sus relevantes dotes que le hizo Regente de la Minerva. Al fundarse el Colegio de Teólogos de la Casanatense en 1700 se le eligió el 19 de Agosto, dice Coulon, por uno de los seis que lo constituyeron para representar a las provincias de lengua española [2]. Dicho Colegio, una copiosa biblioteca y dos Cátedras para explicar la doctrina neta del Angélico instituyólos el Cardenal Casanate y Dalmau nacido en Nápoles pero oriundo de nuestra patria, vástago de una familia española, y tenido por hijo de Tarazona, de donde procedía su padre D. Tomás.

A Pipia se le designó por Consultor y Calificador del Santo Oficio, y en virtud de su cargo examinó la doctrina de Quesnel y obró con tal maestría y señorio de la materia que Clemente XI mostró de él grande aprecio. Al cesar en el cargo el Secretario del Indice

---

1. *Biblioteca de Escritores Baleares*, t. II (1868) núm. 924.
2. Fasciculo VII (1914), pp. 481-483.

el P. Gregorio Selleri, O. P., le remplazó el dominico sardo por ser a juicio del Papa, el más apto de los varones meritorios de Roma para ejercitarlo. En el Capítulo General celebrado en la Ciudad eterna por los hijos de Santo Domingo, el 1721, lo escogieron por Cabeza Suprema de la Orden, a pesar de estar ausente de aquella Asamblea ; señal inequívoca de que juzgaron los electores que sabría evitar los escollos en que podría tropezar la nave de su religión y mantener enhiesto el estandarte de la pura doctrina del Angélico. Y no se engañaron, observa Mortier. En su gobierno se manifestó austero consigo mismo, avaro del tiempo, custodio vigilante de las Constituciones, implacable perseguidor de los abusos introducidos y patrocinador incansable de las enseñanzas tradicionales de su Instituto.

El Papa Benedicto XIII, que le tenía bien conocido por ser de su Religión, le vistió la púrpura Cardenalicia el 20 de Diciembre de 1724, y al mismo tiempo le consagró Obispo de Osime, cuya diócesis abandonó pronto a causa de sus achaques. No tardó mucho en alcanzar considerable influencia en el Sagrado Colegio de Cardenales. El rey de Cerdeña, Victor Amadeo II, por la confianza que de él hacía, le recomendaba en la Corte romana los negocios más importantes y aun le señaló una buena pensión. Cinco años solamente vistió la púrpura ; el 21 de Febrero de 1730, cuatro horas después de su bienhechor Benedicto XIII, fallecía en la paz del Señor, a los 69 de edad, en una casa contigua a la parroquia de San Marcelo. Dispuso que se le sepultara en el carnero común de los frailes de la Minerva delante de la Capilla de Santo Domingo. En su testamento repartía sus bienes entre los Conventos de Oristán, Palma y la Minerva. « El convento de Santo Domingo de Palma, excribe Bover, le celebró pomposas exequias ; y el ayuntamiento de esta ciudad mandó colocar su retrato entre los de los mallorquines eminentes en virtud, letras y armas ».

Dos géneros de trabajos doctrinales se pueden en él considerar ; los que efectuó por su cargo generalicio y como escritor. Los primeros pondéralos hermosamente el P. Mortier. Ante todo promulgó el 1721, como Superior de su Religión, órdenes precisas sobre la doctrina de Santo Tomás : Maestros y estudiantes debían aprenderse de memoria los artículos de la Suma del Angélico para familiarizarse con su lenguaje y con su doctrina. En materia de Auxiliis se les imponía la predeterminación física ; reprobó el libro del P. Sebastián Knippenbert, O. P. *Opusculum Doctrina D. Thomae in materia de gratia ab erroribus ipsi falso impositis liberata...* Coloniae,

M.DCCXVIII, en el cual se impugna la Panoplia de Lemos comotiznada de jansenismo y se reputa la obra del Mro. Juan GONZALEZ DE LEÓN *Controversia... de Auxiliis divinae Gratiae*, Leodii, MDCCVIII, como un compendio o extracto de la Panoplia.Asimismo tornó a desautorizar la obra del dominico Fr. José Vita, de que ya dijimos. Al P. Rigal, O. P., a quien fascinaron las nuevas doctrinas, hizo saber que si en su tesis impresa, que pedía le mandara a Roma, hallaba algo contrario a la doctrina tomística lo condenaría indefectiblemente y le impondría severo castigo.

Pero lo más sobresaliente en este punto es que durante su mando se obtuvo del Pontífice Benedicto XIII, de la Orden de Santo Domingo, la famosa bula *Demissas preces* de 6 de Noviembre de 1724. Tres ideas en ellas palpitan : 1ª. Los tomistas sacaron sus dogmas de los inconcusos y segurísimos dogmas de San Agustín y Santo Tomás. — 2ª. Los calumnian cuantos afirman haber sido condenados. — 3ª. La doctrina del Angélico aparece escrita sin error absolutamente ninguno. Sine ullo prorsus errore. Exclama aquí el P. Mortier : Si el Mtro. Pipia no hubiera prestado otro servicio a la Orden de Santo Domingo que la consecución de esta bula bastaría para merecer de todos los dominicos su reconocimiento. Dudoso es, sin embargo, que naciera del Rmo. Pipia el pensamiento de alcanzarla. Quien intervino en este negocio y movió al Papa a dar ese paso fue el P. Amat de Graveson, agente en Roma del Cardenal de Noailles para la reconciliación de este Prelado con la Santa Sede, según puede verse en el artículo del P. José BRUCKER, S. J. (*Études Religieuses*, t. L, págs. 28-53). Pipia, por insinuación del Pontífice, no hizo otra cosa que elevar una súplica, en la que pretendía se aprobara la doctrina de su Escuela y reprobara el molinismo. Benedicto XIII promulgó dicha Bula, cuyas copias se extendieron profusamente por todas partes. Su inteligencia promovió encendidas polémicas teológicas que no se calmaron hasta que la autoridad de la Iglesia determinó su real significado [1].

La persona del P. Pipia asoma en otra cuestión que acaloró grandemente los ánimos « Tuvo en sumo aprecio, según el P. ANTONINO DE LA ASUNCIÓN [2], la obra del P. MIGUEL DE SAN JOSÉ titulada *Estudio de la Verdad*, por su elegancia, doctrina y erudición ». El

1. En España hubo fuertes discusiones sobre este asunto en Salamanca, Alcalá, Valladolid Murcia, Pamplona, y sobre todo sonó mucho y originó un diluvio de escritos lapro movida en Toledo por unas tesis de un opositor a la prebenda de la Magistralía. Véanse Catalina GARCÍA, *Biblioteca de Escritores de la Provincia de Guadalajara*, núm. 197 ; CUADROS, *Caduceus Theologicus*, t. I, 411, etc. ; t. II, prologo...

2. *Diccionario de Escritores Trinitarios*, Roma, t. I (1898), p. 466.

Estudio es un alegato formidable en favor del probabiliorismo y en contra del probabilismo, al que se pinta con negros colores. Tiene Fr. Antonino el cuidado de añadir a las palabras copiadas estas otras : « Hoy ha perdido mucho de su antigua importancia por la causa que en ella se defiende ; pues, a pesar de todos sus enemigos, el probabilismo se abre el paso, y casi puede colocarse ya esta cuestión en la esfera de las verdades decididas y prácticamente ciertes ».

De los libros teológicos del R. P. General da cuenta el P. Coulon en las siguientes cláusulas : 1º. Censura contra las proposiciones de Quesnel (*Censurae in Propositiones Paschasii Quesnel*) que se guardan en los registros de las Congregaciones Romanas. Examinó los escritos quesnelianos con suma fe, doctrina y diligencia. — 2º. *Tractatus de Incarnationis Mysterio, auth.* Ad. R. P. H. Fr. Augustino Pipia Reg. Urbis. Die 9 Mart. 1696. En folio. Sigue : *Tractatus de Incarnatione Divini Verbi*, Romae in Conventu S. M. s. Minervam ect. En 4º, menor, dos volúmenes de 700 hojas poco más o menos. Custodiábanse entre los Dominicos de la Minerva antes del latrocinio subalpino, para usar una frase de Coulon.

El Sr Bover después de atribuirle dos impresos, una carta pastoral a sus diocesanos de Osime y otra a los Padres que componían el Capítulo General de los Frailes predicadores, Roma, 1725, concluye el artículo de la siguiente manera : « El maestro Febrer, en su crónica Ms. de los dominicos de Mallorca, tom. I, pág. 219, dice que siendo Secretario de la Sagrada Congregación del Indice, en Roma, escribió muchos tratados sobre las materias y causas que se ventilaron en aquella Congregación. El Sr. Conde de Ayamans conserva varios discursos teológicos del cardenal Pipia escritos de su letra y firmados por él «.

No queremos acabar su bio-bibliografía sin decir que en la Biblioteca Pública de Orihuela existe : *Breviarium Sacri Ordinis Praedicatorum auth. apost. Rmi. P. Augustino* Pipia *ejusdem Ordinis M. G. jussu editum...* Romae, Ex Typis Tinasii et Mainardi 1721. Un vol. en 8º. de 334 + 668 + CLVIII + 49 págs. Con grabados en la portada e intercalados, e iniciales a dos tintas.

Finalizaremos la galería de retratos de los teólogos extranjeros formados en España que enseñaron en la Minerva de Roma con estas pinceladas del mismo panegirista del Sr. Solano que nos prestó su pluma en el exordio : « La erudición grande de estos maestros, el fruto que allí han hecho y el mucho lustre que a la Teología escolástica han dado, toda aquella Curia y la Provincia Romana

lo estima y reconoce con gran frecuencia de estudiantes. Esta fundación tan del servicio de Dios conserva siempre viva la memoria del Santo Obispo Fr. Juan Solano que tendrá sin duda muchos aumentos de gloria por el fruto que en este Colegio se hace, que de su santa vida y religiosísima costumbre se espera que esté gozando de Dios en el cielo y con el premio debido a sus muchos méritos [1] ».

Madrid. A. Pérez Goyena, S. J.

1. Cuervo, *Historiadores*, II, 442.

UNE ANCIENNE VERSION ARMÉNIENNE DE LA SOMME DE S. THOMAS

Parmi les influences latines, et plus spécialement dominicaines, qui se font sentir dans la littérature ecclésiastique de l'Arménie orientale au moyen âge [1], il importe de signaler avec quelque précision la version arménienne de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin.

Cette version est fort ancienne : elle appartient à la première moitié du XIVe siècle. Elle fait partie de cette série de traductions d'écrits latins de théologie, de controverse, droit canon, liturgie, etc., qui témoigne de la première activité des fameux *Miabanoghq* ou Uniteurs » de l'Arménie Orientale, que les historiens d'Europe ont coutume d'appeler les « Frères Unis ». Les auteurs occidentaux et même arméniens, ont l'habitude de regarder ces « Frères Unis » comme des Dominicains Arméniens. C'est trop simplifier un état de choses qui, en réalité, était plus compliqué. Fondés peu après l'an 1333, non par le bienheureux Barthélemy de Bologne, qui était déjà mort, mais par un arménien de ses disciples *Jean Qrnetsi*, les « Frères Unis » font pendant deux siècles et demi un ordre religieux à part. Sans doute : dès les débuts ils subissaient une influence dominicaine nettement accusée, spontanément recherchée, puis juridiquement réglée. Mais c'est seulement en 1583 qu'ils sont reçus membres de l'Ordre de Saint Dominique. A partir de cette date ils constituent dans l'ordre des Frères Prêcheurs la « province de Naxivan ».

1. Manuscrits existant en Europe.

Le ms. *Borg. Arm.* nº *45* de la Bible Vaticane est le plus important ; il contient les questions 60-90 de la IIIa Pars, avec les questions 1-68 du Supplément. Il date partie du XIVe, partie du commencement du XVe s. (1415).

1. Cf. mes *Annotationes bibliographicae Armeno-Dominicanae*, Roma, Coll. Angelico, 1921.

Le ms. *Arm. nº 134* de la Bibl. Nationale de Paris contient les questions 2-59 de la IIIª Pars (XVe siècle).

Le ms. *332* de la Bibl. des PP. Méchitaristes de Vienne contient les questions 1-56 de la IIIª Pars (XIVe ou XVe siècle).

Sur un ms. qu'on dit se trouver dans l'île de Chypre, nous n'avons pu obtenir jusqu'ici aucun détail [1].

La Somme a-t-elle été traduite en entier ? La tradition arménienne l'affirme. Les ms. signalés ne contiennent cependant invariablement que des portions de la IIIª Pars. La Christologie et la doctrine sacramentaire étaient en effet les traités qui, en Arménie, offraient la plus grande utilité pratique. Peut être ont-ils seuls été réellement traduits au XIVe siècle.

2. *Auteurs de la version.*

La tradition arménienne n'est pas constante et donne des noms différents. On suppose — et rien de plus naturel — plusieurs collaborateurs. Dans une note, précieuse parcequ'elle a été copiée en partie sur l'autographe, et qui se trouve à la fin du manuscrit vatican, la version — du moins celle de de la partie que le ms. contient — est attribuée à fr. Pierre l'Aragonais et fr. Jacques Thargmann (=le traducteur), deux écrivains bien connus de l'ordre des Frères Prêcheurs qui apparaissent toujours dans des relations très suivies avec le cercle primitif des Uniteurs de *Qrna*.

3. *Caractère de la traduction.*

Le latin de l'auteur et l'arménien des traducteurs se valent à peu près. Le latin qu'emploie S. Thomas n'est pas la langue classique d'un Cicéron ou d'un César, ce n'est pas non plus la latinité néo-classique d'un Laurent Valla ou d'un Erasme. C'est du latin scolastique de moyen-âge. Mais, comme tel, il est de bon aloi ; et ce latin a ses avantages. Tout d'abord il est d'une limpidité surprenante, il se prête admirablement aux subtilités de la spéculation la plus profonde ; parfois aussi il ne manque pas d'une modeste élégance. Dire que nous retrouvons les mêmes qualités dans l'arménien des traducteurs, c'est leur donner une louange bien grande, mais parfaitement méritée. Certes, ce n'est plus l'arménien du « siècle d'or », ni l'arménien — un peu artificiel — des néo-classicistes du XIXe siècle. C'est un langage très simple et très limpide. A ce qu'il semble, la plupart du temps, les traducteurs n'ont éprouvé aucune difficulté à saisir et à reproduire fidèlement le sens du latin, même des passages difficiles. Les termes scolastiques sont presque toujours rendus dans un arménien irréprochable, même là où les traducteurs ont dû créer des termes nouveaux. Rarement ils ont eu recours à des périphrases et parce qu'ils se voyaient dans l'impossibilité de rendre exactement le sens d'un terme par un seul mot.

1. Cf. F. MACLER. *Ile de Chypre. Notices de manuscrits arméniens*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, XXIII (1922-23), p. 183. Cf. *Bull. thomiste*, 1924, pp. 51-52. Voir l'*addendum*.

Pour la terminologie philosophique et théologique de la langue arménienne cette version peut devenir une mine d'or. On y rencontre quantité de mots, très bien formés, mais qui sont totalement absents des dictionnaires courants.

4. Défauts de la version.

Il va sans dire qu'il y a des fautes dans les manuscrits. Il y a d'abord des fautes de copiste arménien ; puis des fautes de copiste latin, c'est-à-dire qui existaient déjà dans le ms. latin qui a été mis à la base de la traduction.

On a relevé aussi quelques bévues de traduction, et même quelques cas de version parfaitement inintelligible pour un lecteur arménien qui ne connaîtrait pas le latin. Ces cas sont rares cependant.

En somme on peut se fier au caractère bien arménien de la langue des traducteurs. Les historiens indigènes de la littérature arménienne ont souvent reproché aux « Frères Unis » d'avoir latinisé la langue comme la liturgie. Sans discuter la part de vérité de cette accusation, sans vouloir excuser la terminologie d'un arménien renégat comme Nersès Balientz ou celle de certains dominicains du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle, époque de pleine décadence, on peut dire que la traduction arménienne de la Somme Théologique est exempte, ou peu s'en faut, de ces tendances, du moins pour les portions qu'on a eu jusqu'ici le loisir d'étudier plus minutieusement sur le manuscrit vatican.

Rome, le 8 Mars 1929. M. VAN DEN OUDENRIJN, O. P.

ADDENDUM

Depuis que cette simple note — résumé d'une conférence, donnée le 7 mars 1929 à la Procure des RR. PP. Méchitaristes de Rome — a été rédigée, Sa Grandeur l'archevêque arménien Mgr B. SARADJIAN a eu la grande amabilité de mettre à notre disposition le manuscrit chypriote signalé jadis par M. Macler, et nous avons pu constater que ce ms. ne contient aucune partie de la version arménienne de la Somme Théologique. En réalité entre autres choses il contient des extraits de la version abrégée du commentaire de S. Thomas sur les Sentences c'est-à-dire du « *Khorhrdots Ghirq* » traduit par JEAN D'ERZNKA, dont on connaît plusieurs manuscrits (St-Lazare, Moscou, Edzjmiadzin).

Sur la version de la Somme Théologique nous venons de terminer un article assez étendu qui comportera aussi des spécimens de texte et qui paraîtra au cours de cette année dans le « Divus Thomas » de Fribourg.

Fribourg, le 25 Mars 1930. M. VAN DEN OUDENRIJN, O. P

TABLE DES AUTEURS CITÉS[1]

Abélard, 242, 379.
Acindyne Grégoire, 425.
Alacio, 457, 459.
Alain de Lille, 224.
Albert le Grand, 90, 91, 208, 224-228, 240, 243, 249, 250, 267-271, 444.
Albertis, 451, 458.
Albumazar, 230.
Alexandre IV, 51, 52, 56, 227, 228.
Alexandre d'Aphrodise, 83, **89**, 224, 230, 231, 236.
Alexandre de Halès, 25, 248-250, 266, 268, 271.
Algazel, 230, 235-239.
Al-Kîndi, 235-239.
Alonso de Saint-Thomas, 450.
Alva y Astorga, 458, 466.
Alvarez D., 457.
Amaury de Bène, 224.
Anaxagore, 230.
Andrada (de) J., 462.
Angelicondès Calliste, 424.
Anselme (S.), 372, 382.
Antiqui, 230, 269.
Antiqui naturales, 230.
Antoine de Brescia, 362.
Antonin (S.), 262.
Antonin de l'Assomption, 479.
Arabs, 230.
Argentré (Du Plessis d'), 456.
Aristote, **83**, 193-195, 198, 207-209, 218, 222, 230, 231, 237, 238, 241, 243, 279, 281, 302, 303, 324, 325, 373, 376, 379, 419, 425, 431, 462.
Arnou Nicolas, **472-477**.
Aspasius, 98.
Auctoritates, 125, 246.
Audet Nicolas, 444.
Augustin (S.), 215, 218, 266, 267, 273, 275, 329, **371-383**, 404.
Avempace, 230.
Averroès, 90, 207, 208, 224, 227-231, 234-239, 243, 390.
Averroïstes, 81.
Avicebron, 230, 339.
Avicenne, 230, 235-239, 289, 290, 312, 320, 321, 379.
Aymeric de Veyre, 76.

Bacic, 53.
Bacon Roger, 215, 216, 240, 379.
Baconthorp Jean, 443-447.
Baeumker, **19-50**.
Bandini, 146.
Baptiste de Mantoue (B.), 444.
Bardenhewer O., 390.
Barlaam, 434.
Baron V., 464.
Baronius, 461.
Barthélemy de Bologne, 483.
Barthélemy de Tours, 127.
Baxiani, **133**.
Beetz Jean, 444.
Bellarmin, 460.
Beltrán de Heredia V., 147, 152.
Bernard (Pseudo-), 387.
Bernard, abbé de Cassin, 107.
Bernard de Clermont, 398.
Bernard Gui, 52, 134.
Bernardus Silvestris, 224.
Bernier de Nivelles, 240.
Bertrand de Bayonne, 53, 61, 64, 73, 81.
Bierbaum, 73.
Blasco, 445.
Boèce, 379.
Boèce de Dacie, 240.
Bonacorsi, 424.
Bonagratia de Bergame, 442.
Bonaventure, 25, 47, 61, 78, 197, 226, 230, 236, 239, 240, 249, 251, 270, 271, 277, 380.
Bover, 477, 480.
Brodrick J., 460.
Brucker, 479.
Burell Laurence, 444.

Cajétan, 246, 256, 262, 275, 310.
Calecas Manuel, 425.
Calo Pierre, 362.
Cano, 449.
Capisucchi, 462.
Capréolus, 412.
Carafa Thomas, 454.
Carra de Vaux, 230.
Casalas J., 464.
Cassal G., 462.
Castagnoli, 362.

1. Les caractères gras indiquent les références principales.

Catalan J., 468.
Catalogues, 51, 119, 359, 362.
Chenu M.-D., 246, 269.
Chizzola Etienne, 445, 448.
Choquet H., 462, 467.
Christian de Beauvais, 61, 71, 78.
Cicogna E. A., 135.
Cloche Ant., 477.
Complutenses, 447.
Cosme de Lerma, 468.
Coulon R., 477, 480.
Coxe H. O., 148.
Cuadros, 479.
Cuervo J., 468, 472, 481.
Cydonès Démétrius, 424, 433.

Damascène (S. Jean), 218, 430, 431.
Dante, 217.
David de Dinant, 224.
Delisle L., 148, 149.
Démétrius Cydonès, 424, 425, 433.
Démocrite, 374.
Denifle, 46, 53, 55-61, 71, 72, 74, 80, 81, 129, 397, 398.
Denys le Chartreux, 387, 396, 400, 401, **403-409**.
De Paredes J., 465.
De Rubeis, 35, 53.
Descartes, 382.
Destrez J., 85, 191, 193, 207.
De Wulf M., 91, 385.
Diodore, 98.
Döllinger, 227.
Dominique (S.), 453.
Douais, 130, 135.
Duhem P., 198, 386.
Duns Scot, 380, 412, 427-429, 444.
Durand de Saint-Pourçain, 395, 396, 412, 442.

Echard, 134, 424, 452-456, 457-461, 464, 469, 473.
Echevarria Nicolas, 446.
Ehrle (Card.), 46.
Empédocle, 230.
Erasme, 484.
Ethérien Hugues, 424.
Eudémon Juan, 460.
Eudes de Douai, 71.
Eymeric N., 238.

Fabri Matthias, 444.
Favaro A., 457.
Febrer, 480.
Fernandez A., 453, 460.
Florent de Hesdin, 75.
Fontana, 451, 455, 459.
Fournier Paul, 411.
François de S. Augustin, 450.
Fratri L., 143.
Fretté, 115.

Galien, 230.
Galilée, 453.
Garcia, 445, 479.
Gardeil A., 220.
Gauggi, 445.
Gennade, 431.
Gentiles, **223**.
Gérard d'Abbeville, 53, 61, **74**, 81.
Gérard de Bologne, 441, 443.
Gerbert, 223.
Gerson, 242.
Geyer-Ueberweg, 92, 224, 385.
Gilles de Lessines, 240.
Gilles de Rome, 240, **385-409**.
Gillet M., 261.
Gilson Et., 224, 339.
Glorieux P., 108, 129, 132, 212.
Glose, 247, 268.
Godefroid de Fontaines, 394, 398, 441, 442.
Godin Guillaume, **411-421**.
Godoy, 476.
Gonet, 476.
Gonzales J., 460, 479.
Goudin, 470.
Grabmann (Mgr), 20, 21, 45, 53, 85-89, 91, 103, 143, 151, 193, 397, 411, 426.
Granada, 471.
Gratian de Villanova, 444.
Graveson (de), 479.
Gui Terrena, **441**.
Guibert (de), 19, 327.
Guillaume d'Auvergne, 224, 379.
Guillaume d'Auxerre, 247, 248, 268, 271, 272, 275.
Guillaume de Dumoquerci, 444.
Guillaume Godin, **411-421**
Guillaume de Moerbeke, 92-94, 389.
Guillaume de S. Amour, **53**, 227, 242.
Gunther Otto, 154.
Guttmann J., 339.
Guzman (de), 451, 452.

Hantgravius C., 453.
Hartmann de Worms, 444.
Hauréau B., 441.
Heinemann (Otto von), 153.
Henri de Gand, 393-399, 404, 412, 443, 444.
Hermès, 230.
Hervé Nédellec, 396, 412, 442.
Hicks, 310.
Hiéroclès, 325.
Hilaire (S.), 406.
Hilgers, 463.
Hocedez E., 394, 395.
Homère, 230.
Hugues Ethérien, 424.
Hugues de S. Victor, 269.
Humbert de Romans, 76, 78, 80.
Hurter, 473.

Inchofer M., 459.
Isidore de Séville, 249.

Jacometti F., 155.
Jacques Thargmann, 484.
Jacques de Viterbe, 394, 400.
James M. Rhodes, 130, 145.
James W., 372.
Jean Damascène (S.), 218, 430, 431.
Jean d'Erznka, 485.
Jean de Meun, **241-243**.
Jean Peckham, 61.
Jean de S. Gilles, 55.
Jean de S. Thomas, 252.
Jean Soreth (Bx), 444, 445.
Jean de Verceil, **103**.
Joachim, 68, 74, 81, 242.
Jonini G., 459.
Jourdain A., 94.
Jugie M., 423, 425.
Jules d'Albi, 239, 240.
Justiniani, 463, 466.

Kamariotès Matthieu, 426, 427.
Kilwardby, 119, **126**, **142**, **191**, 269, 270.
Knippenbert, 478.
Koch Jos., 144, 396.
Kohler Ch., 130.
Krebs, 386, 396, 397.

Lajard, 385, 401.
Langlois Ch.-V., 213.
Latino Malabranca, 127.
Laurence Burell, 444.
Laurent Pignon, 52.
Lecteur de Venise, **103**.
Lémos, 476.
Léon XIII, 21, 46, 255.
Lerma (de), 468.
Leucippe, 230.
Lezana J.-B., 445.
Liber de Causis, 203, 285, 305, 321-325, 389, 392, 393.
Liber de Intelligentiis, 222.
Lombard Pierre, 247, 266-268, 411.
Lopez A., 454.
Lorini J., 458.
Louis IX, 76, 129.
Lugo, 462.
Lumbreras, 265, 281.

Macler F., 484.
Madrucci, 458.
Maimonide, 230, 235, 238, 327, 328, 334, **339-370.**
Malabranca Latino, 127.
Mandonnet P., 19, 51-53, 84-87, 103-107, 115, 118, 127, 130, 151, 214, 225-229, 233-237, 241, 245, 354, 359, 385, 397, 402, 426, 473.
Mariana, 452.
Marinis (de) Dominique, **468-472**.
Marinis (de) Jean-Baptiste, **463-468**.
Marraci, 458.
Martigni, 394.
Martinez de Prado, 466.
Masnovo A., 224, 226.
Matthieu Kamariotès, 426, 427.
Matthieu Villafagne, 446.
Mayron François, 427-429.
Mazzatinti G., 151.
Mercati G., 424.
Meylan H. P., 271.
Michel de Bologne, 444-447.
Michel de S. Joseph, 479.
Moghila Pierre, 439.
Monstruo, 455, 458, 459.
Morgott, 472.
Mortier, 129, 479.
Mothon G. P., 129.
Muniesa, 463.
Munk S., **339**, 369.
Mutinelli, F., 133.

Nasmith J., 145.
Nédellec (Hervé), 396, 412, 442.
Nersès Balientz, 485.
Nestorius, 430.
Nicolas Audet, 444.
Nicolas de Bar, 71.
Nicolas Eymeric, 238.
Nicolas de Lisieux, 53.
Nicolas de Marsiliac, 362.
Nithard, 459.
Noble H.-D., 265, 278.
Noguera, 452.
Noriéga, 453.

Oldoini, 459, 466.
Oliva, 464.
Olivi Jean, 227.

Palafox, 465.
Palavicini, 455.
Pantaléon (Pseudo), 424.
Paredes (J. de), 465.
Paulus, 147.
Peckham, 61.
Pègues, 21, 23, 265, 274.
Pelster Fr., 45, 91, 94, 95, 395.
Pelzer (Mgr A.), 45, 91, 394, 395-397.
Peripatetici, 230.
Petit (Mgr L.), 423, 425.
Petitot H., 228.
Petronio J., **459-463**.
Philippe le Chancelier, 271, 275.
Philopon Jean, 431.
Physici, 230.
Picard G., 319.
Pierre d'Aquila, 394.
Pierre l'Aragonais, 484.
Pierre Calo, 362.
Pierre de Jean Olien, 442.
Pierre Lombard, 247, 266-268, 411.
Pierre de Marseille, 229.
Pierre de Tarentaise, 402.
Pierre de Trabibus, 380.
Pierre de Valleclausa, 464.
Pignon Laurent, 52.

Pipia Augustin, **477-481**.
Pirotta A. M., 83, 98.
Placide de Tosantos, 452.
Platon, 97, 98, 223, 230, 373-376.
Platonici, 101, 230.
Plessis (du) d'Argentré, 456.
Pline, 230.
Ponce de Léon, 462.
Ponce Vacca, 445.
Prévostin, 268, 271, 272.
Prochoros, 425, 433.
Proclus, 203, 285, 305, 321-325, 389, 392, 393.
Procopovitch Théophile, 439.
Prosper de Reggio, 395.
Proudhon, 264.
Ptolémée, 230.
Ptolémée de Lucques, 51, 52, 74, 362.
Pythagore, 230.
Pythagorici, 101, 230.

Qrnetsi J., 483.
Quesnel, 477, 480.
Quétif *voir* Echard,
Quidam, 97.

Raban Maur, 268.
Rabbi Moyses, 230, 235, 238, 327, 328, 334, **339-370**.
Rapin, 465.
Raymond de Pennafort (S.), 229.
Raynaud Th., 451, 455, 456, 464-467.
Reichert, 127, 134.
Renan E., 228, 237.
Reusch F. H., 424.
Riccardi Nicolas, **450-459**.
Richard de Middleton, 394, 402.
Ridolfi, 451, 469.
Rigal, 479.
Rios (de los) Manuel, 457.
Robert de Herford, 396-398.
Robert Washingam, 443.
Rocca Angelo, 401.
Roccaberti, 465.
Roger Bacon, 215, 216, 240, 379.
Roland-Gosselin M.-D., 226.
Rougier L., 223.
Rubeis (de), 53.
Rudolphe de Longchamp, 224, 243.

Saint-Amour, 465.
Salluste, 230.
Salmanticenses, 447, 476.
Salvat, 445.
Sanchez Raphaël, 451.
Saradjian (Mgr B.). 485.
Scholarios Georges, **423-440**.
Schroeder, 464.
Schütz, 21, 36-38.
Schwalm, 253.
Scot, 380, 412, 427-429, 444.
Selleri G., 478.
Sibert de Beck, 443.
Sicco Sér., 463.
Sidéridès X. A., 423.
Siger de Brabant, 234, 235, 240-243.
Simon de Corbie, 441.
Simonide, 230.
Simplicius, 86.
Singer Ch., 223.
Solano J., 480, 481.
Soreth (Bx Jean), 444, 445.
Sosa (François de), 452.
Soto, 252, 449.
Sotomayor (D. de), 457.
Stadler H., 91.
Staender J., 147.
Stewart, 424.
Stoici, 96, 230.
Stornajolo C., 150.
Suermondt Cl., 155.
Suermondt Const., **22**.
Synave, 51, 107, 119, 354, 359, 360.

Tabula, 52, 359.
Taurisano Inn., 135.
Terrena Gui, **441**.
Thémistius, 224, 230.
Théry, 21, 90, 92, 93, 236.
Theupolos (Zanetti), 153.
Thomas (S.)... passim. Voir TABLE DES CITATIONS DE S. THOMAS.
Thomas de Belliaco, 395.
Thomas de Strasbourg, 394, 400.
Thomas Waldensis (Bx), 444-447.
Thorndike L., 225.
Thurot Ch., 91-95.
Tosantos (Placide de), 452.
Trévet Nicolas, 51, 359.
Turco T., 469.

Ucelli, 104, 143.
Ueberweg, 92, 224, 385.

Vacca Ponce, 445.
Valentinelli J., 152.
Valère-Maxime, 230.
Valla L., 484.
Valleclausa (P. de), 464.
Van den Gheyn J., 144, 145.
Van den Oudenrijn, 483.
Victoria, 449.
Vieira A., 450.
Vigil M., 472.
Villafagne Matthieu, 446.
Villanova (Gratian de), 444.
Vita, 465, 479.

Walshingam Robert, 443.
Walz A., 53.
Wendland P., 92, 98, 99.

Zagaglia, 445.
Zanetti (Theupolos), 153.
Zénon, 230.
Ziemer, 39.

TABLE DES CITATIONS DE S. THOMAS D'AQUIN [1]

Comment. in Arist., II Anal., I, lect. 1 303
» » » II, lect. 17 303
» » De anima. 426
» » » I, lect. 7 301
» » » II, lect. 6 301
» » » » lect. 7 . . . . . 84, 86, 321
» » » III, lect. 8 301
» » De coelo et mundo, II, lect. 10 et 12. 304
» » Ethic. Nic., III, lect. 20. 279
» » » IX, lect. 11. 302
» » Metaph. 425
» » » III, lect. 11 86
» » » XII, ... 86
» » » » lect. 8 302
» » Meteor., I, lect. 4 304
» » » » lect. 17 . . . . . 84, 87
» » » II, lect. 10 (Léon. 11) 87
» » » » lect. 14 96
» » » III, lect. 6 96
» » » IV, lect. 7 96
» » Phys., I-II, 12 426
» » » VIII, lect. 2 . . . . . 84, 87
» » » » lect. 16 303
» » Polit., I, lect. 6 et 9 255
» » » II, lect. 2 254
» » » » lect. 4 . . . . . 254, 255
» » De sensu et sensato 83-102
» in Dionys. De divinis nomin., c. 4, lect. 7 287
» in Epist. S. Pauli ad Gal., c. 5, lect. 4 . . . . . 273, 280
» in lib. De causis, lect. 4 390
» » lect. 7 . . . . . 305, 390
» » lect. 8 390
» » lect. 15 305
» » lect. 16 et lect. 24 391
» » lect. 26 392-393

Compend. theol., c. 36 . . . . . 330, 352
» c. 85 304

Contra Gentiles 26, 233-243
» lib. I, c. 1, (trad. grecque) 435-436
» » c. 4 . . . 327, 331-334, 342, 343, 362-365
» » c. 13. 231
» » c. 20. . . . . 230, 231
» » c. 26. 231

1. Les ouvrages de S. Thomas ont été classés par ordre alphabétique.

Contra Gentiles, lib. I, c. 27 . . . . . 230, 231
» » c. 50 et 63 232
« » c. 71 231
» lb. II, c. 15 232
» » c. 20 232-233
» » c. 29 232
» » c. 38 . . . . . 230, 232
» » c. 49 296
» » c. 59, 60, 61, 68, 69, 70 et 71 231
» » c. 73 . . . . . 231, 232
» » c. 73-75 88
» » c. 75 . . . . . 231, 296
» » c. 76, 78, 80, 83 et 85 231
» » c. 91 232
» lib. III, c. 43, 44 et 45 231
» » c. 46 296
» » c. 48 231
» » c. 69, 75 et 85 232
» » c. 87 231
» » c. 97 . . . . . 231, 353
» » c. 136 242
» » c. 154 232
» lib. IV, c. 11 297
» » c. 70, 80 et 81 232
» » c. 82 231

Contra errores graecorum 424
Contra impugnantes 51-81
Contra retrahentes 74
De aeternitate mundi 425
Declar. ad lector. Bisuntinum 105
Declar. XXXVI artic. ad lector. Venetum 103-189
Declar. XLII artic. ad Magistr. Ordinis 103, 107, 117-126, 142-154, 211-213, 215-222
De ente et essentia 425, 426
De fallaciis 425-426
De perfectione vitae spiritualis 74, 80
De rege et regno, II c. 6 253
De regimine judeorum 105
De substantiis separatis 425
De unitate intellectus 229, 235, 304, 305
Epistola ad Bernardem Abbatem 107

Quaest. disp. De anima, a. 2, arg. 8 208
» » » ad 5m 296
» » a. 3 88
» » a. 8 ad 3m et 5m 218
» De caritate, a. 1 406
» De malo, q. 3, a. 3, ad 8m 273, 275, 278
» » » a. 14, ad 2m 246
» » q. 7, a. 3, ad 17m 273

Quaest. disp. De malo, q. 7, a. 6 266
» » » » ad 6m 273, 275
» » » » ad 8m 268, 274
» » » a. 6 et 8 273
» » q. 11, a. 1, ad 2m 273
» » q. 12, a. 2, ad 6m 273
» De opere manuali (= quodl. 7, a. 17-18) . . . 78, 365
» De potentia, q. 5, a. 8 218
» » q. 6, a. 6 . . . . . 197, 198, 205, 218
» » » » arg. 13. 197
» » q. 7, a. 9 296
» » » » ad 5m 252
» » q. 8, a. 2 404
» De sensibus sacrae Script. (= quodl. 7, a. 14-16) 360, 365
» De spiritualibus creat., a. 9 et 10 88
» » a. 9, ad 6m 295
» » a. 10, ad 8m 373
» De veritate (chronologie) 354-358, 365
» » q. 1, a. 9 291
» » q. 2, a. 6, c. et ad 3m. 292
» » q. 5, a. 8 220
» » » a. 9 221
» » » » ad 4m 220
» » » » ad 14m. 205
» » q. 10, a. 5, c. et ad 3m. 293
» » » a. 8 . . . . . 286, 293, 318
» » » » ad 9m, ad 10m et ad 16m . . 294
» » » a. 9 294
» » » » ad 3m2 et ad 10m 295
» » q. 14, a. 10 . . . 327, 334-339, 340-344, 350, 353, 354-358, 360-361
» » q. 22, a. 1, c. et ad 1 m 295
» » q. 24, a. 12 273
» » q. 25, a. 4 . . . . . 266, 273
» » » a. 5 273
» » » » ad 5m 278
» » » » ad 8m 266

Quaest. in Boet. de Trin. (chronologie) 359-361, 365
» » q. 1, a. 2. 287
» » q. 3, a. 1 . . . . 327, 334-339, 340-344, 365
» » q. 5, a. 2, ad 4m 287

Quaest. quodlibetales, q. IV, a. 21 et 22 273
» » q. VI, a. 19 222
» » q. VII 78, 356, 365
» » » a. 14-16 . . . . . 356, 365
» » » a. 17-18 . . . . . 78, 365
» » q. VIII 355, 365
» » q. IX 356, 365
» » q. X. 333, 336, 357, 365
» » » a. 6 88
» » q. XI 357, 365

Responsio super mater. venditionis 107

Sentences, (version abrégée) 485

Sentences, l. I, Prol. q. 1, a. 1 et 2 403
» » » » a. 3, q. 1 403
» » » » a. 4 403
» » d. 1, q. 1, a. 1 . . . . . 388, 403
» » d. 1, q. 2, a. 1, ad 2m 288
» » d. 2, q. 1, a. 3 . . . . . 403, 404
» » d. 3 403
» » » q. 1, a. 2 . . . . . 404, 405
» » » q. 4, a. 1, ad 5m 317
» » » » a. 2 404
» » » q. 5, ad 1m. 404
» » d. 4, q. 1, a. 1 . . . . . 404, 405
» » d. 5, q. 3 404
» » d. 7, q. 1, a. 2 404
» » » q. 2, a. 2 404
» » » q. 2, a 2. 404
» » d. 8, q. 4, a. 3 404
» » d. 10, q. 1, a. 1 et a. 5 404
» » » » a. 5 ad 2m 288
» » d. 11, q. 1, a. 2 et a. 3 405
» » » » a. 4 . . . . . 388, 405
» » d. 12, q. 1, a. 1 405
» » d. 14, q. 2, a. 1, q. 1 et q. 2, a. 2 405
» » d. 15, q. 1, a. 2 406
» » » q. 3, a. 1 406
» » » q. 5, a. 3 406
» » d. 16, q. 1, a. 2 et Expos. text. 405, 406
» » d. 17, q. 1, a. 1 406
» » » » a. 5, sol., ad 3m 288
» » » » ad 4m 289
» » » q. 2, a. 1, 2 406
» » » » a. 3 408
» » » » a. 4 406
» » d. 18, q. 1, a. 1 407
» » d. 19, q. 5, a. 1 . . . . . 388, 407
» » d. 20, q. 1, a. 1 407
» » d. 21, q. 1, a. 1 407
» » d. 23, q. 1, a. 2, ad 1m et a. 3 407
» » d. 26, q. 2, a. 3 407
» » d. 27, q. 1, a. 1 407
» » » q. 2, a. 2 407-408
» » d. 29, q. 1, a. 2 et a. 4 408
» » d. 32, q. 1, a. 1 et a. 2 408
» » d. 36, q. 1, a. 1 408
» » » q. 2, a. 3 408
» » d. 37, q. 3, a. 1, ad 4m, a. 2 et a. 3 409
» » » q. 4, a. 2 409
» » d. 47, q. 1, a. 4 409
» l. II, d. 2, q. 2, a. 3 222
» » d. 17, q. 2, a. 1 88
» » d. 18, q. 2, a. 2, ad 2m 203
» » » » a. 3 . . . . . 203, 217
» » d. 19, q. 1, a. 1 290
» » d. 21, q. 1, a. 2 273
» » » » » ad 5m 279

Sentences, l. II, d. 24, q. 2, a. 1, ad 3m 266
» » » q. 3, a. 1 273
» » » » a. 2 . . . . . 268, 273
» » » » » ad 3m 266
» » d. 28, q. 1, a. 2 273
» » d. 30, q. 1, a. 3, ad 1m et 2m. 413
» » d. 33, q. 1, a. 3, ad 2m 419
» » d. 34, q. 1, a. 3 273
» » d. 41, q. 2, a. 1, ad 5m 273
» l. III, d. 9, q. 1, a. 3 252
» » d. 23, q. 1, a. 2 290
» » » » » ad 3m 290, 291
» » d. 24, q. 1, a. 2, sol. 3, ad 4m 317
» » » » a. 3, q. 1 . . . . . 327, 334-339
» » d. 33, q. 2, a. 2, qa 3. 250
» l. IV, d. 15, q. 1, a. 4, qa 3, sol. 250
» » » q. 2, a. 1, qa 2, qa 3, et a. 2 250
» » » » » qa 4 . . . . . 250, 262
» » » » a. 6, q. 3 250
» » d. 26, q. 1, a. 4, ad 5m 282
» » d. 49, q. 5, a. 3, qa 1, ad 2m. 273

Sermons 236

Somme théol., Ia P. 19-50
» » Prolog. 247
» » q. 1 (résumé grec) 437-438
» » » (éd. du texte) 31-43
» » » a. 1 . . . . . 327-329, 334
» » » a. 3 403
» » » a. 5, ad 2m. 253
» » q. 8, a. 3, ad 2m. 318
» » q. 13, a. 7, ad 1m, 5m et 6m 252
» » q. 14, a. 3, ad 1m. 297
» » » » ad 3m. 298
» » q. 16, a. 1 . . . . . 389, 407
» » » a. 4, ad 1m. 298
» » q. 27, a. 2 405
» » q. 28, a. 4, ad 2m. 298
» » q. 34, a. 3, ad 2m 252
» » q. 36, a. 2, ad 3m 430
» » » a. 4, ad 7m 388, 405
» » q. 45, a. 2, ad 3m. 252
» » q. 46, a. 2, ad 8m. 441
» » q. 74, a. 3 et 4 268
» » q. 76, a. 2 88
» » » a. 3 . . . . . 208, 378
» » q. 79, a. 6, ad 2m. 298
» » q. 81, a. 1, c. et ad 3m 266
» » » a. 3, ad 1m. 266
» » q. 82, a. 4, ad 1m. 298
» » » a. 5 373
» » » a. 6 374
» » q. 85, a. 2 298
» » » a. 4 312
» » q. 86, a. 1 299

Somme théol. Ia P. q. 87, a. 1 . . . . . 286, 299
» » » a. 2 et 3 299
» » » a. 3, ad 1m, 2m et 3m 300
» » » a. 4, c. et ad 1m. 300
» » q. 96 253
» » q. 96, a. 1, ad 2m. 253
» » q. 110, a. 1 . . . . . 210, 220
» » q. 115, a. 3 221
» » q. 118, a. 1 217
» IIa P. 484
» Ia IIae 48
» » Prol. et début q. 1 (résumé grec). . . 438-439
» » q. 6, a. 3 277
» » q. 16, a. 1 . . . . . 388, 403
» » q. 17, a. 1 315
» » q. 26, a. 1 279
» » q. 30, a. 3, c et ad 1m 278, 279
» » q. 31, a. 7 279
» » q. 41, a. 3 279
» » q. 46, a. 5 279
» » q. 52, a. 1 406
» » q. 71, a. 5 277
» » q. 72, a. 2 279
» » q. 74, a. 3, ad 3m 277
» » » a. 4, ad 2m 270
» » » a. 3 et 4 273
» » q. 77, a. 5 279
» » q. 80, a. 2 . . . . . 273, 279
» » » a. 3, ad 3m 273-275
» » q. 81, a. 1 414
» » » a. 2 420
» » q. 89, a. 5 273
» » q. 108, a. 3, ad 4m. 260
» » q. 109, a. 8, c. et ad 1m 273
» » q. 112, a. 5, ad 1m. 300
» IIa IIae. 26, 47, 48
» » q. 2, a. 1, a. 2 et a. 3. 329
» » » a. 4 . . . . . 327, 329-331, 332-334
» » q. 24, a. 2 300
» » q. 26, a. 7 363
» » q. 30, a. 1, a. 2 et a. 3 261
» » q. 31, a. 1 262
» » q. 32, a. 1 261
» » » » ad 1m et ad 2m 248
» » » a. 5 245-264
» » » » ad 3m 248
» » » a. 5-7. 258
» » » a. 6 258
» » » a. 7, c. et ad 3m. 248
» » q. 57 254
» » q. 58, a. 1 et a. 5 254
» » » a. 5-8. 248
» » q. 66 254
» » » a. 1 253
» » » » ad 1m et 3m. 251

Somme théol. IIa IIae, » a. 2 . . . . . 253, 255, 257, 258
» » » a. 7 . . . . . 248, 256, 257
» » q. 103, a. 3 251
» » q. 125, a. 3, c. et ad 2m 273
» » q. 141, a. 6, ad 2m et 3m. 258
» » q. 148, a. 1, ad 3m 273, 278, 282
» » q. 154, a. 5 273
» » q. 158, a. 2, ad 3m et 4m 273
» » q. 162, a. 5 273
» IIIa 26, 48, 49, 425
» » q. 1-56. 484
» » q. 2-59. 484
» » q. 18, a. 2, c. et ad 2m 266
» » q. 27, a. 3 273
» » q. 41, a. 1, ad 3m 273, 275
» » q. 60-90 483
» » q. 74, a. 8 462-463
» Supplément, q. 41, a. 4, ad 5m. 282
Thomas (Pseudo) : De sensu communi. 193

TABLE DES CITATIONS

ACINDYNE (Grégoire) : Cf. PROCHOROS.

ALBERT LE GRAND (B[x]) : De anima. 225
» » II, tr. 1. 208
» De animalibus, II, 1 225
» De intellectu et intelligibili 225
» De mineralibus 225
» De orig. et natura animae 228
» In Physic., introd.. 224
» De sensu et sensato, tr. I, c. 5, 9 et 10 . 90
» » tr. II, c. 2, 6 et 12 . 90
» In Sent. II, d. 21, a.4. 267
» » d. 24, a.9. 267
» » d. 15, a.4. 249
» » » a.15. 250
» » » a.16. 249
» » » a.22, ad 3[m] 249
» Sum. de Creaturis, I[a] P., tr. IV, q. 69, a. III 267, 268, 269, 271
» Sum. theol., II[a] P., q. 92, m. 4. 267
» » » q. 93, m. 6. 267
» » » q. 114, m. 4, a. 4, ad 2[m] quaes . . . 267
» De unitate intellectus. 228

ALEXANDRE D'APHRODISE : De sensu et sensato. . 83, 96, 97, 99, 100-102

ALEXANDRE DE HALÈS : Ed. de ses œuvres 25
» Summa, II[a] P., q. 68, m. 4. 271
» » » q. 107, m. 1 a.2 271
» » » » m. 6 . . . . . 266, 271
» » » q. 108 271
» » » » m. 2 268
» » IV[a] P., q. 29 248-250

ANDRADA (J. DE) : Apologeticus veri et proprii martyrii 462

ANGÉLICONDÈS (Calliste). 424

ARISTOTE : De anima, II, 3, 414, b 31 208
» » III, text. com. 10 302
» De coelo, I, 2, 269, a 24 193
» » II, 8. 198
» Ethic. Nic., I, 9, 1099, b 3-6. 420
» » III, 13, 1118, b 8-27 279
» » IX 303
» De gener. animal., II, 3, 736, b 28-29. 209
» » » 737, a 7-10 . . . . . 207, 217
» » » » a 11 209

ARISTOTE : Metaphys., XI 222
» » XII, 1073, a 32 s. et 1074, a 18 s. 198
» Physic., II c. 1 195
» » VIII, 10, 206, b 8 s. 194
» Rhetor., I, 11, 1370, a 18-27. 279
» De sensu, 2, 437, b 10-15 et 438, a 25-b 2 98

ARNOU (Nicolas) : Clypeus philosophiae thomisticae. 473
» In Iam Partem S. Thomae. 474, 475
» Opusc. de motione primi moventis. 473
» Edit. du t. IX des Salmanticenses. 476

AUGUSTIN (S.) : De Civitate Dei, l. XIX, c. 4 267
» De Genesi contra Manich., II, c. 14 273
» De Trinitate, IX, 6. 316
» » XII, 12 et 13 266

AVERROÈS : Com. in De anima. 224
» » in Metaph., VII, 1034 a 30 207
» De Somno 224
» Tehafut. 224

AVICENNE : Com. in De anima, P. 5, c. 2 290
» » in Metaph., III, c. 10. 289
» » » V, c. 2 289

BARÓN (V.) : Apol. pro sacra Congr. Indivis. 464

BEETZ (Jean) : Praeceptorium divinae legis. 444

BERNARD GUI 52

BERTRAND DE BAYONNE : « Manus quae contra » 61, 73-74

BONACORSI : Thesaurus veritatis fidei 424

BONAVENTURE (S.) : Ed. de ses œuvres 25, 47
» Apologia pauperum 53
» Breviloquium (Ed. du) 44
» Com. in Sent. II 226
» » » d. 14, p. 1, a. 3, q. 2 197
» » » d. 2, dub. circa litt. dub. 4 . 270
» » » d. 24, p. 2, a. 2, q. 2. . . 267, 270
» » » » » a. 3, q. 1. 267, 270, 271
» » » » » » q. 2. . . . 270
» » » d. 41, a. 2, q. 1 . . . . 270, 273
» » » » dub. circa litt. dub. 3 270
» » IV, d. 15 p. 2, a. 1, q. 4 . . . 249
» » » » » a. 2, q. 1. . 249, 251
» Sermons 236, 240

CAJETAN (Card.) : Com. in Iam P., q. 80, a. 3. 275
» » » q. 86, a. 1. 310
» » Iam IIae P., q. 74, a. 3 et 4. 275
» » IIam IIae P., q. 118, a. 4 256
» » IIIam, q. 41. 275
» Opusc. de praecepto eleemosynae 262

CAPISUCCHI (Card.) : Controversiae theol. 462

CARAFA (Thomas) : Assonti predicabili. 454

CASALAS : Candor lilii 464

CHOQUET (F. J.) : De mixtione aquae in calice Euchar. 462
COSME DE LERMA : Cursus philosophicus 468
DANTE : Convivio, tr. IV, c. 21, 4-5 217
Purgat., XXV, 70-75 217
DENYS LE CHARTREUX : Comment. in I lib. Sent.. . . . . 401, 403-408
EYMERIC *voir* NICOLAS EYMERIC
GÉRARD DE BOLOGNE : Quodlibet I, q. 9 443
GILLES DE ROME : De anima. 394
» Comment. in De causis. 389-393
» De gradu formarum 394
» Quodlibet I, q. 19 . . . . . 399, 406
» » II, q. 2 399
» » III, q. 2 403
» Comment. in I lib. Sent. 386-388, 403-408
» Theoremata de Corpore Christi 394
» Theoremata de esse et essentia. 385
Glose ordinaire, in Rom. 268
GONZALES (J.) : Controversia... de Auxiliis. 479
GRÉGOIRE (S.) : In Job VI, 25-26. 398
GUI TERRENA : Quaestiones VIII Physicorum 441
» Concordia Evangeliorum 442
» De perfectione vitae, p. I 442
GUILLAUME DE S. AMOUR : Collectiones canon. Scripturae . 53-55, 57, 61-73, 76-77
» Mémoire justificatif 61, 71, 80
» De periculis . 53-55, 57, 61-73, 76-77
» Sermons 73
GUILLAUME D'AUVERGNE : De Poenitentia c. 25. 249
GUILLAUME D'AUXERRE : In Sent., l. III, cap. 7 247
» » » tract. 7, cap. 7 . . . 247, 248
» » » tract. 16. 247
» » l. IV, cap. 2 247
» Summa aurea, lib. II, tr. 10, c. 3, q. 4 . . 271
» » » tr. 28, q. 1 . 268, 271
» » » tr. 29, p. 2, c. 2, ad 1m 271
GUILLAUME GODIN : In II Sent., d. 30, 31, 32, 33 412-421
HANTGRAVIUS (Cornelio) : Compendio de la Vida de S. Noberto. . . 453
HARTMANN DE WORMS : Alphabeticum restit. authent. 444
HENRI DE GAND : Quodlibet IV, q. 7 404
HERVÉ NÉDELLEC : Defensio doctrinae S. Thomae 396
HUGUES DE S. VICTOR : De Sacram., lib I, p. 7, c. 23, 24 et 26 . . . 269
ISIDORE DE SÉVILLE (S.) : In III Sent., 60. 249
JEAN DE MEUN : Roman de la Rose. 241–243
JEAN DE S. THOMAS : Cursus Theol. in II II, disp. 19, a. 3. 252
JEAN PECKHAM : Tractatus pauperis. 61
JUSTINIANI Y OLDOINI (M.) : De Scriptoribus Liguriae 466

KILDWARBY : De ortu scientiarum, c. 40. 216
» Resp. ad Magistr. gener. 126-128, 191-222
» Sentences. 210
» Summa, lib. II 269, 270
KNIPPENBERT (S.) : Opusc... de gratia. 478
LUGO : Opera, t. III. 463
MAÏMONIDE : Guide des indécis. liv. I proemium. 347
» » » ch. 32 . . . . . 345, 346
» » » ch. 33 (34) 339, 346, 351, 366-370
» » liv. II, ch. 3 348
MARINIS (D.) : In Iam et in IIIam P. D. Thomae 470
MARINIS (J.-B.) : Tractatus sex 465
MUNIESCA : Disput. scholasticae 463
NICOLAS EYMERIC : Directorium inquisitorium 238, 239
NICOLAS TRIVET 51
PANTALÉON (Pseudo) : Tractatus contra errores Graecorum 424
PETRONIO (J.) : Œuvres 461
PHILIPPE LE CHANCELIER : Quaestiones 271
PHILOPON (Jean) : Com. in De anima 431
PIERRE LOMBARD : Glose in Rom. 268
» Sentences, liv. II, d. 21 et d. 24 266
» » liv. IV, d. 15, c. 5. 247
PIPIA (A.) : Tractatus de Incarnatione 480
PONCE DE LÉON : Disput. de aquae in vinum conversione 462
PRÉVOSTIN : Sum. theol., lib. II. 268, 271
PROCHOROS : *Peri ousias kai energeias* 425
PROCLUS : Elementatio theol., propos. 15. . . . . 321, 323
» » prop. 16, 43, 44, 83 et 186 323
PTOLÉMÉE DE LUCQUES : Hist. eccles. XXII, c. 21 . . . . . 51, 52
» » » c. 24 85
» » XXIII, c. 11 et 15 85
RABAN MAUR : Glose in Rom. 268
RAYNAUD (Teofilo) : Apopompeo 451, 455
RICCARDI : Œuvres 454-458
RICHARD MIDDLETON 402
ROGER BACON : Speculum astrologiae 225
RUBEIS (DE) 53
SCHOLARIOS (Georges) 423-435
» Homélie sur l'Annonciation 432
» » sur l'Eucharistie 432
» Lamentations sur les malheurs. 426
» Premier Traité sur la Proces. du S. E., 3e p., ch. 1 423

SCHOLARIOS (Georges) Traduction de S. Thomas : C. Gent., I, I. 435-436
» » Ia Pars, q. 1 . 437-438
» » Ia IIae prol. et q. 1 . . 438-439

SIGER DE BRABANT : De anima intellectiva. 234

SOTO (D.) : De justitia et jure l. IV, q. 1, a. 2. 252

Talmud 369

VALLECLAUSA (P. DE) : De immunitate Cyriacorum 464

Catalogue de Stams (= Tabula). 397, 398

Condamnation de 1270. . . . . 231, 233-243
» *de 1277*, prop. 64-82, 71, 72, 77, 79. 214
» » prop. 166, 168, 169, 181, 183 241

De erroribus Philosophorum. 235-239

De necessitate et contingentia causarum 234

Liber de intelligentiis 222

Livre des secrets aux philosophes 213

TABLE DES MANUSCRITS CITÉS

Manuscrits arméniens.

Chypre (sans cote) 484, 485
Paris, Nat. Armén. 134 484
Rome, Vatic. Borghes. Arm. 45. 483
Vienne, Bibl. P. P. Méchitaristes, 332 484

Manuscrits espagnols.

Madrid, Arch. del minist. de Estado, leg. 35 nº 15. 452
Tolède, Bibl. (sans cote). 454
Inédits : Hist. del Conv. dom. de S. Esteban de Salamanca 449
Riccardi, Serm. al pueblo 454

Manuscrits grecs.

Florence, Laurentian. plut. 86 cod. 19 . . . . . 426, 431
Modène, cod. 50 426
Mont Athos, Monast. des Ibères, cod. 337 424
Paris, Cod. 618 du suppl. grec de la Bibl. Nat.. . . . . 426, 427-430
» grec 1251 et 1252 424
» Cod. parisinus 1273 . . . . . 432, 435-438
Rome, Vatic. grec 433 . . . . . 434, 438-439
» » » 1102. 425
» » Palatinus 235 426

Manuscrits latins.

Avignon, Bibl. du Musée Calvet, 299 442
Bâle, Bibl. Univ. B III 6. 411-421
Barcelone, Arch. de la Couronne d'Aragon, fonds Ripoll, 95 443
Bologne, Univ. 861 143
» » 1655. 155
Bordeaux 131 . . . . . 116, 143, 192-193
Breslau, Staats u. Universitätsbibl. 1 144
Bruges, Bibl. communale 491. 396
Bruxelles, Bibl. royale 1567 et 1573. 144

Cambridge, Corpus Christi Coll. 35 . . . . . 130, 145
» Univ. 1943 153

Chartres 389 145

Dantzig, Kirchenbibl. von S. S. Marien, Mar. F. 309 154

Florence, Laurenz. Fesul 104 . . . . . 145-146, 155

Innsbrück, Univ. 197 146

La Haye, Museum Meermanno-westreenianum 10 C 13 146

Lisbonne, Bibl. nacional. 262 146-147

Metz 1158 147

Munich, Bayerische Staatsbibl. 3754 147

Munster in W., Univ. 123 147

Nîmes, 8001 235

Oxford, Bodleienne, Canon, clas. lat. 151 148
» Magdalen Coll. 217 397
» Merton Coll. 131 210
» » 261 216
» » 276 397

Padoue, Bibl. Antonienne, 156 271

Paris, Mazarine 732 395
» Nat. lat. 3899 . . . . . 119, 148, 162
» » 9582 444
» » 14526 268
» » 14546 . . . . . 104, 115, 116, 119, 126, 148, 162
» » 14714 91
» » 14750 395
» » 15353 . . . . . 149, 162
» Ste Geneviève 238 . . . . . 119, 130, 149, 162

Rome, Arch. gén. des grands Carmes 441
» Bibl. Vallicelliana E. 30 150
» Vatican Borghes. 122 394
» » » 132 442
» » lat. 772 . . . . . 389, 397-400, 401, 403-409
» » » 807 149
» » » 817 396
» » » 1086 395
» » Ottob. lat. 183 154
» » » 198 . . . . . 133, 149
» » Rossian. 1065 442
» » Urb. lat. 215 149-150
» » » 472 150

Sienne, Bibl. communale U. IV. 9 . . . . . 150, 155

Subiaco, Abb. Ste Scolastique 78 (LXXVI) 151, 155

Tolède, Bibl. du Chapitre 19-15. 151-152
» » 19-19. 152

Toulouse, 61. 269

Troyes, 501 395

Venise, Marciana, lat. fondo antico, 128. 152

Vienne, Bibl. Couv. dominicain, 13 152-153
» Hofbiblioteck 4904 444
» Nat. Bibl. 4913. 133

Wolfenbüttel, Landesbibl. 680, 2547 et 2609 153

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

Dédicace au T. R. P. Mandonnet 5

*

Bibliographie du T. R. P. Mandonnet 7

*

Suermondt Cl., Le texte léonin de la Prima Pars de S. Thomas. Sa revision future et la critique de Baeumker 17

Glorieux P., Le « Contra impugnantes » de S. Thomas. Ses sources. Son plan 51

Mansion A., Le commentaire de S. Thomas sur le « De sensu et sensato » d'Aristote. Utilisation d'Alexandre d'Aphrodise 83

Destrez J., La lettre de S. Thomas d'Aquin dite lettre au lecteur de Venise, d'après la tradition manuscrite 103

I. — Les deux rédactions de la lettre au lecteur de Venise . . 104
1. Le protocole initial et le salut final 105
2. Le libellé de l'incipit et de l'explicit 107
3. Ordonnance générale du texte 108
4. Ordre des questions et des réponses 108
5. Nombre des questions et des réponses 108
6. Le libellé des questions et des réponses 110

II. — Autres informations littéraires 113
1. Les *articuli iterum remissi* 114
2. La lettre de S. Thomas au maître général 117
3. La lettre de Robert Kilwardby au maître général . . 126

III. — Conclusions historiques 128
1. La dispute, occasion de cette littérature 128
2. Le lecteur de Venise, correspondant de S. Thomas . . 133
3. L'ordre chronologique et la date des documents concernant cette affaire 136

Appendices : I. — Inventaire des manuscrits 142
II. — Première rédaction de la lettre au lecteur de Venise 155
III. — Deuxième rédaction 162
IV. — Édition comparée des deux rédactions . . 173

Chenu M.-D., O. P., Les réponses de S. Thomas et de Kilwardby a la consultation de Jean de Verceil (1271). 191
I. — La réponse de Kilwardby. 192
II. — Les deux réponses : S. Thomas et Kilwardby. 214

Gorce M.-M., O. P., La lutte « Contra Gentiles » a Paris au XIIIe siècle 223
I. — L'apparition à Paris des doctrines des « Gentiles ». . . 223
II. — Le « Contra Gentiles » de S. Thomas d'Aquin. 228
III. — Les condamnations des « Errores Gentilium ». 233
IV. — Le Roman de la Rose de Jean de Meun et son caractère universitaire 241

Spicq C., O. P., L'aumône : obligation de justice ou de charité ? S. Thomas, Sum. Th., 2a 2ae, Q. 32, A. 5 245

Deman Th., O. P., Le péché de sensualité 265

Wébert J., O. P., « Reflexio ». Étude sur les opérations réflexives dans la psychologie de S. Thomas d'Aquin. 285

Synave P., O. P., La révélation des vérités divines naturelles d'après S. Thomas d'Aquin. 327
I. — Premier groupe de textes apparentés (Ia Pars, q. I, art. 1 ; IIa IIae, q. II, art. 4 ; I C. G., cap. 4). 328
II. — Deuxième groupe de textes apparentés (III Sent., dist. 24, Q. I, art. 3, q. 1 ; De Trin., q. III, art. 1 ; De ver., q. XIV, art. 10). 334
1. — Comparaison littéraire des trois textes. 334
2. — Comparaison avec Maimonide. 339
3. — Le but de S. Thomas et de Maimonide. 344
4. — *Cum admixtione multorum errorum*. 350
5. — L'ordre de rédaction des ouvrages de S. Thomas. . 352
III. — La date respective de quelques écrits de S. Thomas . . 353
1. — La date du *De ver.*, q. XIV, art. 10. 354
2. — La date de composition du *De Trin.* (24 avril-22 juillet 1256) 359
3. — Le terminus a quo du *Contra Gentiles*. 362
Appendice : Le texte de Maimonide. 366

Gilson Et., Réflexions sur la controverse S. Thomas-S. Augustin 371

Hocedez E., S. J., Gilles de Rome et S. Thomas. 358
Appendice : Divergences entre S. Thomas et Gilles de Rome. 403

Martin R.-M., O. P., Les questions sur le péché originel dans la « Lectura Thomasina » de Guillaume Godin, O. P. 411

Jugie, M., Georges Scholarios et S. Thomas d'Aquin. 423

Xiberta B. F. M., O. C., Le thomisme de l'École Carmélitaine. 441

Pérez Goyena A., S. J., Teologos no espagnoles formados en espana profesores de la Minerva. 449

I. — Fr. Nicolas Riccardi (1585-1639). 450
II. — Fr. Jacinto Petronio (1647). 459
III. — Fr. Juan Bautista Marinis (1597-1669). 463
IV. — Fr. Domingo Marinis (1599-1669). 468
V. — Fr. Nicolas Arnon (1629-1692). 472
VI. — Fr. Agustin Pipia (1660-1730). 477

Van den Oudenrijn M., O. P., Une ancienne version arménienne de la Somme de S. Thomas. 438

*

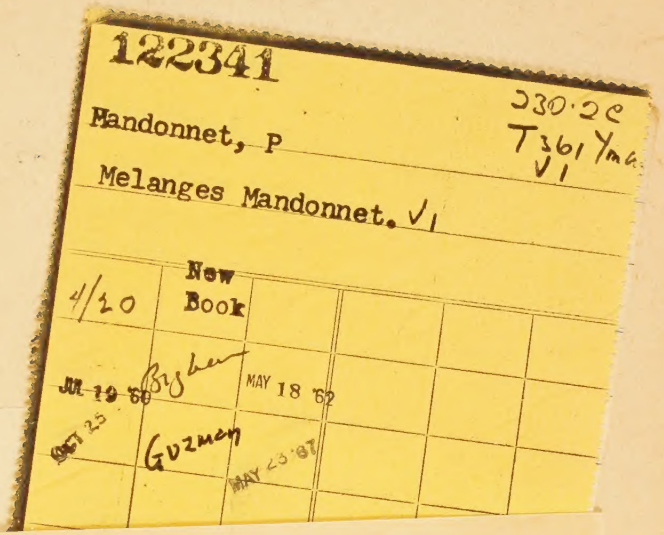
Table des auteurs cités. 487

Table des citations de S. Thomas d'Aquin. 491

Table des citations des autres auteurs. 499

Table des manuscrits. 505

S.I.L.I.C. Imprimerie 41, rue du Metz. LILLE. — 5962.



230.2C
T361 Yma
V1

122341

Stechert-Hafner
Inc.
31 E. 10 St.